UNA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA LINGÜÍSTICA

C.W.K. Mundle

BREVIARIOS



Fondo de Cultura Económica

Una crítica de la filosofía lingüística

por C. W. K. MUNDLE



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1970
Primera edición en español, 1975

Traducción de
MARÍA MARTÍNEZ PEÑALOZA

Revisión de
DANIEL JIMÉNEZ CASTILLEJO

Título original:
A Critique of Linguistic Philosophy

Av. de la Universidad, 975; México 12, D. F.

Impreso en México

"El conocimiento de las cosas no se debe investigar a partir de sus nombres. No; ellas deben ser estudiadas e investigadas en sí mismas."

PLATÓN, *Cratilo*, 439b.

"Nada es tan común como que los filósofos usurpen la provincia de los gramáticos y se enfrasquen en una disputa de palabras, mientras se imaginan que están tratando controversias de la importancia e interés más profundos."

DAVID HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Apéndice 4.

"La gramática dice qué clase de objeto es cualquier cosa."

L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, § 373.

"[Las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein] consolidarán la revolución filosófica de la cual su autor, más que ninguna otra persona, fue responsable."

P. F. STRAWSON, *Mind*, 1954, p. 99.

Prefacio

TENGO muchas deudas: con el doctor Reginald Jackson, cuyas conferencias seguí en St. Andrews hace mucho y quien inculcaba a sus estudiantes la importancia de distinguir entre el uso y la mención de las palabras; con el profesor A. D. Woozley, el señor J. I. Daniel y la señora K. Scheur por leer los primeros borradores y llamarme la atención sobre muchos pasajes en los que reconocí la necesidad de cambios y otros más que ellos hubieran deseado que yo cambiara; con varios de mis estudiantes, que me hicieron útiles críticas sobre el ensayo que evolucionó hasta convertirse en este libro; y con el Departamento de Filosofía de la Universidad de Maryland por permitirme meditar ahí durante un semestre, libre de compromisos. También estoy en deuda con la señorita L. M. Oyler, por su paciencia en descifrar y mecanografiar la mayor parte de mi manuscrito; y con mi colega, el profesor C. L. Mowat, por su amabilidad de asumir el Decanato tres meses antes de tiempo.

Colegio Universitario de North Wales, Bangor,
julio de 1969.

Abreviaturas usadas a veces en el texto

BBB	*The Blue and Brown Books* de Wittgenstein.
BJPS	*The British Journal for the Philosophy of Science.*
C of M	*The Concept of Mind* de Ryle.
D of L	*The Development of Logic* de W. y M. Kneale.
DAP	"la doctrina del acceso privilegiado".
FEK	*The Foundations of Empirical Knowledge* de Ayer.
LTL	*Language, Truth and Logic* de Ayer.
OED	*The Shorter Oxford English Dictionary.*
PAS	*Proceedings of the Aristotelian Society.*
PI	*Philosophical Investigations* de Wittgenstein.
P of GEM	*The Philosophy of G. E. Moore,* ed. Schilpp.
P of P	*The Problems of Philosophy* de Russell.
PP	*Philosophical Papers* de Austin.
PV	el Principio de Verificación.

SECCIÓN I

Introducción

ESTE LIBRO es deliberadamente provocador. Las críticas más amables de otros autores no han sido lo bastante incisivas. Pero no sólo los filósofos del lenguaje hallarán su contenido un poco irritante: habrá quejas por la jerigonza que usa ahora la mayoría de los filósofos de habla inglesa. Si algunas de mis afirmaciones se consideran carentes de tacto, mi defensa es que el tacto no siempre debería tener la prioridad sobre el decir lo que uno piensa que es necesario decir. Lo que me condujo a embarcarme en este proyecto fue pensar que los métodos del Profesor J. L. Austin se pueden y se deben aplicar a la jerigonza que usan ahora los filósofos que consideran como un modelo los escritos de Austin. Cuando me vino este pensamiento, me sorprendí de que los críticos de la filosofía lingüística no hubieran hecho esto antes; que, por ejemplo, no hubieran comparado los usos cotidianos de "concepto" con los usos que le dan los filósofos del lenguaje, quienes generalmente han omitido dar una explicación, o por lo menos una adecuada, de ellos. Di los primeros pasos en mi cabeza, que es quizá como los filósofos del lenguaje normalmente hacen sus descubrimientos: me pregunté a mí mismo cómo usa la gente la palabra "concepto" (cómo la usaría *yo*) en la conversación cotidiana. Hice algún trabajo de campo poniendo un cuestionario en la reunión final de mi clase de primer año para averiguar cómo parafrasearían estos estudiantes "el concepto de..." Los resultados mostraron que reinaba la confusión respecto a lo que decían sus maestros cuando usaban la expresión de marras. Desde entonces se ha usado un cuestionario semejante en varias universidades, y los resultados con-

firman que otros estudiantes de filosofía están lejos de aclarar cómo usan los filósofos la palabra "concepto".

Cualesquiera que sean las cosas realizables con el estudio de la filosofía, una fundamental debería ser la de fomentar la claridad de pensamiento. Sin embargo, la mayoría de los filósofos de habla inglesa expresa ahora sus pensamientos filosóficos en una jerigonza que oscurece, desde el punto de vista de sus lectores, la diferencia entre el *uso* y la *mención* de una palabra: entre usar una palabra para cualquier cosa que se use, p. ej., para hablar de la (s) cosa (s) que ella denota o las propiedades que connota, y mencionar una palabra para hablar *sobre ella,* su (s) definición (es), significado (s) o uso (s) *en el lenguaje en que se usa.*[1] Un estudiante de filosofía del lenguaje que no tiene claridad respecto a esta diferencia apenas merece graduarse de licenciado en Filosofía. Una de las metas complementarias de este libro es que los filósofos que deseen proseguir los estudios lingüísticos, deben hacerlo más abiertamente y con más eficiencia, y deben ampliar con más frecuencia su interés de la Lingüística inglesa a la Lingüística comparada.

[1] Ya que estaré insistiendo con frecuencia en la necesidad de distinguir entre *uso* y *mención* de las expresiones lingüísticas, he tratado de imponerme las siguientes reglas:

1) Usar itálicas para dar énfasis y para los títulos de libros y revistas.

2) Usar comillas dobles sólo para mencionar una palabra, frase u oración.

3) Usar una comilla para todos los demás fines para los cuales se usan convencionalmente las comillas.

Sin embargo, he puesto incongruentemente comillas dobles al artículo definido cuando hablo de '"el" Principio de Verificación'. Éste es un modo de subrayar lo inapropiado de él. Para otros fines sería útil diferenciar más las funciones de las comillas y las itálicas; pero parece que un paso en la dirección correcta consiste en usar para diferentes fines los tres recursos que proporciona el inglés [o el español] que escribimos todos los días.

Casi universalmente se reconoce a Ludwig Wittgenstein como el principal instigador de la revolución lingüística en filosofía. Sin embargo, si yo hubiera tratado de hacer justicia a sus escritos en la Primera Parte de este libro, eso habría complicado la estructura y oscurecido los fines de ella, porque sus escritos plantean formidables problemas de interpretación. En la Primera Parte a veces aludo a observaciones suyas que han inspirado opiniones que yo critico. En la Segunda Parte traté de aplicar a las dos obras que Wittgenstein escribió para que fueran publicadas las normas de crítica que los filósofos profesionales normalmente emplean para criticarse sus obras unos a otros. Ahí argumento que las incongruencias entre la explicación de la filosofía que da Wittgenstein y su propia práctica son tan flagrantes en sus *Philosophical Investigations* como en su *Tractatus;* y que él reintrodujo antiguas falacias, en especial la de confundir cuestiones sobre cómo *usamos* las palabras con cuestiones sobre cómo *aprendimos* a usarlas. Esto implica lo que se acostumbraba llamar la Falacia Genética', y es una verdadera falacia.

Sin embargo, una desventaja de la estructura de este libro es que la Primera Parte descuida una especie común de filosofía más o menos lingüística que consiste en buscar cierta sabiduría indagando los significados de las observaciones de Wittgenstein. Digo 'filosofía más o menos lingüística' porque, aunque los que la practican generalmente respaldan el procedimiento de Wittgenstein de reunir recordatorios del lenguaje cotidiano, a menudo no son más fieles a este procedimiento de lo que él mismo era. Algunas intuiciones de Wittgenstein son, en realidad, muy importantes, pero los filósofos en cuestión proceden como si las soluciones a todos los problemas filosóficos estuvieran encubiertas en sus observaciones. (Si es así, están bien encubiertas). Esos filósofos generalmente presentan sus propias tesis o argumentos, a veces originales, como elucidaciones de textos seleccionados de Wittgenstein. Este

método de hacer filosofía se considerará después de que hayamos tratado sistemáticamente la obra de Wittgenstein. El último capítulo de la Segunda Parte contiene ejemplos de esta nueva especie de escolástica; además ahí se arguye que en este y en otros determinados aspectos, el legado de Wittgenstein ha sido lamentable.

Un crítico de un borrador inicial de la Primera Parte se quejaba de que la mayoría de las obras criticadas ahí eran 'anticuadas' o ya no estaban 'en medio de la escena'; y me urgía a que me dedicara a 'obras mayores que presentan a la filosofía del lenguaje tal como es'. Su único ejemplo era el libro *Individuals*, del profesor P. F. Strawson. Yo no había logrado comunicarle a este lector mi propósito. Éste no se podía llevar a cabo examinando sólo la forma de la filosofía del lenguaje que ahora está más de moda, la cual generalmente se presenta como una discusión de conceptos y categorías, y de su lógica. Mi propósito necesita ir más allá de esto y explicar su origen. Las obras a las que presto más atención han sido seleccionadas no sólo por su gran influencia, sino porque las considero importantes y creo que todavía se leerán mucho después de que se haya reconocido que la filosofía del lenguaje es una aberración. Sin embargo, este libro no pretende ser una historia adecuada de la filosofía del lenguaje. No hace la valoración de las contribuciones de todos los principales practicantes. Ignora los pensamientos elusivos (para mí, muy elusivos) del profesor John Wisdom. Con todo, sí contiene críticas a los escritos de más de veinte practicantes, incluyendo, creo, a los de más influencia, con excepción de Wisdom. Se podrían haber añadido muchos ejemplos más; pero, para fines terapéuticos, era más que suficiente. Y todavía habrá algunos que estimarán que bien se podrían haber dejado más piedras sin voltear.

Al escribir este libro, evité deliberadamente investigar lo que otros críticos de la filosofía del lenguaje han dicho. Cuando descubrí que la filosofía muy reciente implica hacer lo que se puede llamar con justicia 'lingüística *a priori*', y que los métodos de Austin se podrían aplicar a su vez a filósofos que él inspiró, decidí dirigir una mirada nueva a los hechos sin usar, en la medida de lo posible, anteojos proporcionados por otros. Si a veces uso argumentos que otros han usado sin dar crédito a sus autores, les ofrezco disculpas por adelantado. He reconocido las deudas de las que soy consciente, pero otras deben acechar en mi inconsciente. Sin embargo, hay un aspecto importante en el que una inspección más detallada de lo que otros habían escrito me llevó a revisar mi primer borrador. En la Segunda Parte, yo había entrado en el juego de 'lo que Wittgenstein realmente quiso decir' y había adoptado lo que me parecía la interpretación más obvia de su explicación de los 'nombres de sensaciones'. Agregados recientes a la serie de interpretaciones incompatibles de este pasaje me convencieron, sin embargo, de que no tendría objeto basar en Wittgenstein mi propia interpretación y llevar a cabo su crítica. Lo que se necesitaba era mostrar que, en todas las interpretaciones permisibles, Wittgenstein era irreparablemente incongruente, y por qué otras interpretaciones, por muy ingeniosas que fueran, no eran aceptables. La antología de George Pitcher *Wittgenstein, The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays* (1966), contiene una muestra representativa de interpretaciones opuestas. Esto seguramente llevará a algunos estudiosos a sospechar que hay gato encerrado. Si en alguna edad futura un filósofo llegara a encontrarse con la antología de Pitcher, pero no con el libro de Wittgenstein, inferiría, creo, que *si* los autores de estos ensayos están discutiendo un solo libro que se llama 'The Philosophical Investigations', deben estarse refiriendo a diferentes ediciones que tienen revisiones radicales.

En este libro no se encontrarán muchas referencias a críticas que otros hayan hecho de la filosofía del

lenguaje. Para que ningún lector se forme la impresión de que soy, o pienso que soy, una voz que clama en el desierto, o de que sobrestimo la originalidad de esta crítica, he reunido aquí unas cuantas críticas anteriores a la filosofía lingüística que me habría alegrado de haber escrito yo mismo; críticas que, sin embargo, lograron menos de lo que merecían. Por un corto tiempo, pensé que yo poseía los derechos de propiedad del 'concepto' de lingüística *a priori*. Con todo, pronto reconocí que, aunque mi frase es nueva (hasta donde yo sé), la idea no lo es. En efecto, William y Martha Kneale habían usado casi la misma expresión:

> Sin embargo, los filósofos a veces... hablan de la lógica del lenguaje ordinario e incluso del 'comportamiento lógico' de palabras inglesas particulares como si estuvieran dentro de una especie de filología *a priori*. Se ha establecido, por ejemplo, como una *cuestión de lógica*, que 'attention' (atención) es un concepto polimorfo porque la voz inglesa 'attend' (asistir, poner atención, cuidar) tiene muchos usos diferentes... pero si la lógica es una ciencia *a priori*, no puede reclamar este descubrimiento, ya que la existencia de los diversos usos es un accidente histórico. En alemán, como sucede, no hay una palabra sola con el mismo alcance de aplicación que 'attend', a pesar de que el alemán no es una lengua notablemente más pobre que el inglés [*The Development of Logic*, p. 639].

El profesor N. Findlay, refiriéndose al Wittgenstein de los últimos años, aludió a:

> una radical teoría del uso [del significado] llevada a los extremos, que construye fábulas respecto a cómo se nos podrían haber enseñado los significados de las palabras para afianzar doctrinas *a priori* referentes a lo que *debemos* o *no podemos* significar [*PAS*, Supp. Vol., 1961, pp. 241-2].

El profesor S. Hampshire, en su reseña de *The Concept of Mind* de Ryle, escribió:

> es el profesor Ryle, y no sólo Descartes, quien despliega una teoría *a priori* del lenguaje que está en conflicto con el uso establecido [*Mind*, 1950, p. 241].

Y el profesor Ayer, en su Conferencia Inaugural de Oxford en 1960, al referirse al 'análisis reductivo', es decir, al tipo de análisis que él había practicado en su *Language, Truth and Logic*, dijo:

> Tiene un aspecto lingüístico en tanto que busca mostrar que una clase de expresión puede desempeñar el oficio de otra, pero esto es el resultado no de un estudio desapasionado del lenguaje, sino de una concepción *a priori* de la realidad [*The Concept of a Person*, 1963, p. 14].

Esta conferencia contiene la mejor crítica de la filosofía del lenguaje que he encontrado. Ayer distingue varios tipos de filosofía del lenguaje y critica a cada una por sus defectos particulares. Señala que los filósofos que apelan al lenguaje ordinario a menudo usan un patrón de argumento que

> se basa en una teoría del significado que sus abogados comúnmente no hacen explícita... el principio de verificación, en el que confiaron los positivistas lógicos en su eliminación de la metafísica [p. 20].

Éste será uno de mis temas principales. Ayer ha continuado irritando a los filósofos del lenguaje. Véase cómo termina su trabajo 'Metaphysics and Common Sense':

> En verdad es mejor tabular los mojones a lo largo de la carretera del uso ordinario que escribir rapsodias sobre la nada o la esencia del hombre; pero sería un error renunciar a las clases más imaginativas de exploración conceptual sólo porque existe un mayor riesgo de perderse. En filosofía, nada debería ser absolutamente sacrosanto; ni siquiera la ideología del sentido común [en *Meta-*

physics, Reality and Re-Appraisal, ed. Kennick y Lazerowitz, 1966].

Otra crítica de la filosofía del lenguaje que merece mencionarse aquí es una de las primeras: 'The Appeal to Ordinary Language' del profesor P. L. Heath (*Phil. Quarterly,* 1952) Si se hubiera hecho de ella una lectura obligatoria para los estudiantes de filosofía, seguramente se hubiera conjurado la situación que provocó este libro. Heath escribió, por ejemplo:

> Aunque poco o nada se ha hecho para verificar esto empíricamente, los escritores que apelan al inglés clásico despliegan una sorprendente confianza y autoridad al pronunciarse sobre los significados propios, normales, literales, primarios, verdaderos, correctos o dominantes de las palabras y frases. Es sorprendente, porque si investigamos lo que los lingüistas tienen que decir sobre el tema, encontramos que esta concepción estrictamente normativa del vocabulario y la gramática es completamente obsoleta, y lo ha sido por siglos. Para la gran mayoría de los lingüistas modernos, el "inglés normal" ya no es más que una etiqueta clasificadora añadida a un dialecto particular, y no tiene ningún *status* o autoridad especial, fuera de la aprobación social [que tiene poco valor] concedida a los que lo hablan. . . Salvo *per accidens,* no hay ninguna lógica en la materia, ningún privilegio, ninguna permanencia. . . la tarea del gramático es describir y clasificar estas actividades, no juzgarlas [p. 2].

L. J. Cohen hizo algunas críticas importantes de la filosofía del lenguaje, particularmente de la de Austin, en el capítulo III de *The Diversity of Meaning* (1963). Cohen pregunta de qué *no* se deberían ocupar los filósofos respecto al lenguaje, y continúa:

> La pregunta que hay que formular no es qué deben ellos hacer o qué hacen realmente, sino más bien qué pueden hacer legítimamente sin riesgo de exponerse a la acusación de amateurismo. . . ¿qué pueden encontrar los filósofos para estudiar en los significados que los filólogos, historiadores, sociólogos y otros especialistas en semántica no estudien? [p. 75]

Cohen llega a las siguientes conclusiones:

> Lo que queda para constituir el dominio distintivo de la semántica filosófica es la cuestión del valor [p. 92].
>
> La pregunta que hay que considerar no es tanto '¿qué tareas efectúan actualmente las palabras?', sino más bien '¿cómo pueden las palabras efectuar sus tareas actuales mejor (con más claridad, con más congruencia, con más provecho) de lo que a veces parecen efectuarlas?' La semántica filosófica no brota [¿no debería brotar?] de la búsqueda desinteresada de la verdad respecto al uso de la palabra, sino de la búsqueda interesada de la congruencia en él. En lo que toca a los usos habituales del lenguaje ordinario, la labor de un filósofo es más bien buscar la justificación propia de ellos, si la hay, que buscar en ellos la justificación o refutación de tesis filosóficas [p. 103].

Mis principales finalidades en este libro son exhibir la filosofía del lenguaje como una aberración, mostrar que sus practicantes a menudo han hecho muy mal lo que pretenden estar haciendo, y abogar por el retorno a las tareas no lingüísticas que los filósofos han estado abordando durante 2500 años. También he tratado de hacer algunas contribuciones respecto a problemas importantes en lo que ahora se llama 'la filosofía de la mente', problemas que surgen frecuentemente en las muestras de filosofía del lenguaje que se citan y se critican. Estos problemas son presentados ahora como si se refirieran a nuestros usos de las palabras; pero ni siquiera los filósofos más lingüísticos, como quiera que describan su ocupación, han perdido interés, en la práctica, en el problema tradicional: ¿cómo podemos justificar lo que pretendemos saber o creer acerca de las mentes, los estados mentales, etc., propios y de otras personas?

Me propuse escribir un libro que pudieran leer los no filósofos, aquellos que los filósofos describen a veces afectuosamente como "el vulgo". Tal vez fracasé en este intento. De cualquier manera, presta servicio sólo a aquellas personas del vulgo que desearían inspeccionar en detalle algunos de los frutos de la filosofía del lenguaje. He citado las palabras de mis blancos hasta un punto que algunos lectores pueden encontrar aburrido. La principal razón de esto es evitar esa crítica que puede hacerse a un libro anterior a éste que atacaba la filosofía del lenguaje, *Words and Things* (1959) del profesor Ernest Gellner. Con demasiada frecuencia Gellner daba su propia versión libre de las opiniones que atacaba, y así se exponía a la acusación de que lo que criticaba era una caricatura o una interpretación errónea. A veces se invitará a los lectores a la risa. Desde que Platón introdujo el género, los escritos filosóficos generalmente dan la impresión de que las clases de edificación o ilustración que ofrecen dejan poco o ningún espacio para la diversión. (Austin fue una excepción a este respecto). Quizá los filósofos deberían reír más a menudo durante el trabajo. Sería bueno que una de nuestras eruditas publicaciones introdujera una columna que correspondiera a 'This England' del *New Statesman.* He aquí un relato que podría servir para esta columna. Un filósofo del lenguaje, ahora muy distinguido, dio una vez una conferencia en la Sociedad Filosófica de Bangor. Los llamados demoledores que hacía en pro de la revolución lingüística impulsaron a un miembro del público a preguntarle: ¿no han estado pregonando los filósofos anteriores por miles de años que han descubierto *el* método para resolver los problemas de sus predecesores? La respuesta fue simplemente: 'Sí; pero estaban equivocados'. Los críticos de este libro bien pueden encontrar en él afirmaciones que provoquen la risa y de las que yo no logré ver la gracia. En todo caso, les he dado todos los incentivos.

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN SUS DIVERSAS FORMAS

SECCIÓN II

Reconocimiento y definición del área que se va a abordar

Los CRÍTICOS de la filosofía del lenguaje, incluyendo a Bertrand Russell, que han argumentado a partir de premisas ya no aceptadas por aquellos a quienes critican han visto generalmente que se ignoran sus críticas. Los filósofos del lenguaje aceptarían, presumiblemente, las premisas a partir de las cuales yo argumentaré. Éstas son:[1]

1) el empirismo (que se va a definir después, en las páginas 59-60),

2) que la filosofía todavía incluye la teoría del conocimiento,

3) que no se permiten contradicciones,

4) un principio metodológico destilado de la obra de Austin: que los términos técnicos no se multipliquen más allá de lo necesario, pero que cuando los necesitemos debemos definirlos y explicar su función. (Podríamos llamar a esto 'La Rasuradora de Austin'.)

Si los filósofos del lenguaje rechazaran cualquiera de estas premisas, espero que lo hagan público. Usando solamente estas premisas, y los métodos de argumento que emplean los practicantes de la filosofía del lenguaje, espero mostrar que ésta, en sus diversas formas, ha sido una desviación de la filosofía tradicional, y que algunos de sus frutos son absurdos y, en lo tocante a la educación, nocivos.

Puede ser que los críticos de este libro deseen decir que no entienden cómo estoy usando el término "filosofía del lenguaje". Ésta ha sido una objeción corriente a todo el que usa este término: se le dice que no tiene nada en común con las opiniones y métodos de los filósofos a quienes lo aplican intrusos no infor-

mados. *Sin importar lo que otros puedan haber querido decir con "filosofía del lenguaje", yo estoy usando el término, creo que con propiedad, para referirme a los escritos de los filósofos que afirman o suponen que el objeto de la filosofía es el lenguaje, o los usos de las palabras (o del lenguaje), o la gramática, o los conceptos* si *hablar de los 'conceptos' resulta ser, como sucede comúnmente, hablar de los usos de las palabras.* La filosofía del lenguaje, en este sentido, está ahora muy difundida en los países de habla inglesa. El rasgo común descrito en mi definición seguramente es más importante que las diferencias en métodos y opiniones que se encuentran en las obras a las que esta definición se aplica. La suposición de que el lenguaje es el objeto de la filosofía implica una severa restricción de la esfera de la filosofía y, seguramente, de su importancia. Antes de que Wittgenstein escribiera durante la primera Guerra Mundial que 'Toda filosofía es "crítica del lenguaje"' (*Tractatus Logico-Philosophicus,* 4.0031), ningún filósofo importante habría aceptado esta estrecha concepción de su materia de estudio.

"Filosofía del lenguaje", como yo la uso, es aplicable no sólo a las obras de aquellos que, después de la segunda Guerra Mundial, proclamaron una 'revolución lingüística' en la filosofía, sino también de aquellos que prepararon el camino; por ejemplo, el Ayer de los primeros años que escribió, en *Language, Truth and Logic* (1936), que aunque 'podemos hablar de él [el filósofo] en un sentido amplio diciendo que analiza hechos o nociones, o incluso cosas... debemos aclarar que éstas son simplemente formas de decir que el filósofo se ocupa de la definición de las palabras correspondientes' (p. 59). Es peligroso hacer lo que el profesor Gellner intentó en *Words and Things,* esto es, describir un solo conjunto de doctrinas compartidas y de gambitos usados por todos los filósofos del lenguaje. No pretendo decir que existen algunas doctrinas compartidas por todas las obras que voy a criticar, aparte

de la afirmación o suposición de que el objeto de la filosofía es el lenguaje. Por lo tanto, trataré de evitar generalizaciones arrasadoras sobre la filosofía del lenguaje. Se hablará de los filósofos del lenguaje uno por uno, y cada uno será criticado por cosas específicas que haya escrito; y en los casos en que se podría discutir si las obras en cuestión constituyen o no filosofía del lenguaje, se darán las razones para clasificarlas así.

He aquí algunas muestras de las cosas contra las que deseo protestar:

1) Durante los últimos veinte años los filósofos del lenguaje a menudo han censurado a otros filósofos por usar términos técnicos y, especialmente, por usar con este oficio palabras que pertenecen al lenguaje ordinario. Pero esto es precisamente lo que muchos de ellos han estado haciendo, sin darse cuenta de que lo estaban haciendo y de que han confundido a sus lectores. Los filósofos a quienes critican generalmente *han* definido sus términos técnicos, o por lo menos, han explicado por qué los introducían. Prescindir de los términos técnicos y emplear sólo el lenguaje cotidiano sería un proyecto autodestructor para cualquier pensador. Un prerrequisito del pensamiento crítico sobre cualquier tema es que el pensador revele y quite las ambigüedades en que abunda el lenguaje ordinario, que trace y defina todas las nuevas distinciones que necesite para sus propios fines descriptivos o explicatorios. Sin embargo, algunos filósofos han afirmado que el lenguaje ordinario proporciona una prueba de la verdad filosófica. Por ejemplo, el profesor Norman Malcolm escribió:

> Un enunciado filosófico no puede ser paradójico y no ser falso... si un enunciado filosófico es paradójico, es porque afirma la impropiedad de una forma ordinaria del habla... Pero no es posible que una forma ordinaria del habla sea impropia. Es decir, el lenguaje ordinario es un lenguaje correcto [*The Philosophy of G. E. Moore,* 1942, pp. 361-2].

Resulta extraño que un filósofo piense que nos podemos deshacer de nuestros problemas acordándonos de los usos ordinarios de los instrumentos burdos y de finalidad múltiple que nos proporciona el inglés cotidiano, el cual ha evolucionado lentamente para satisfacer los fines prácticos de nuestros ancestros. De manera irónica, muchos de esos filósofos, incluyendo a Malcolm, presentan sus argumentos en una jerigonza técnica que no han reconocido como tal.

2) ¿Podría algo ser más incongruente que un filósofo diciéndonos que pensemos en el lenguaje como en una caja de herramientas y asentando después que el único uso que los filósofos pueden hacer de los instrumentos verbales es describir y *no* teorizar sobre los usos que *otras* personas hacen de los instrumentos verbales, ni tratar de explicarlos? Mi blanco aquí son las opiniones de Ludwig Wittgenstein en *Philosophical Investigations*, parágrafos 11 y 23; 109, 124, 126 y 128.[1] Estas afirmaciones implican claramente que sólo los no filósofos pueden usar la caja de herramientas para tareas intelectualmente emocionantes, como tratar de resolver los problemas sobre el mundo y nuestro lugar en él; que para los filósofos, el estudio del lenguaje es una cárcel, ya que pueden usar los instrumentos que éste proporciona sólo para registrar cómo los usan los hombres libres; y que el filósofo no puede ni siquiera reparar o afilar los instrumentos de un hombre libre, sino que debe 'dejar todo como está' Wittgenstein parece haber deseado que los filósofos dijeran solamente cosas con las que todo mundo estuviera de acuerdo. 'En filosofía no sacamos conclusiones. . . La filosofía solamente enuncia lo que todos admiten' *(PI,* § 599. *Cf.* § 128).

3) En Oxford y en la mayoría de las demás universidades británicas, la Filosofía Moral se ha convertido en el estudio del *'Lenguaje* Moral' (o de los *'Conceptos* Morales' o de 'la *Lógica* de los Conceptos Morales').

[1] No citaré estos pasajes ahora, ya que los cito y los discuto en la Segunda Parte.

La principal responsabilidad de este desarrollo recae sobre dos profesores de Oxford, A. J. Ayer y R. M. Hare. Ambos son moralistas en el buen sentido de que han desempeñado su papel tratando de discriminar e iluminar más las actitudes morales de nuestra sociedad. Pero también han persuadido a la mayoría de sus colegas de que no es legítimo, para un filósofo *como tal,* hacer y tratar de justificar juicios morales; de que cuando uno hace filosofía moral, debe permanecer neutral en todos los temas morales; de que la filosofía moral es simplemente un estudio de las funciones de las palabras morales y de las implicaciones lógicas de los pronunciamientos morales —un estudio que ahora se lleva a cabo generalmente, por lo menos en la intención, por medio de la investigación empírica más que por un decreto *a priori*. Sin embargo, a veces los maestros de ética encuentran difícil mantener indefinidamente el interés de sus estudiantes en la(s) función(es) de las palabras morales, inquiriendo si son primariamente expresiones de sentimientos o exhortaciones, mandatos, etc. Otro método de enseñar ética se ha popularizado en ciertas partes de Gales e Inglaterra. Consiste en leer largos extractos de novelas rusas o de piezas de teatro existencialistas que describen dilemas morales. Cuando se hace bien, es un excelente modo de iniciar argumentos sobre *lo que* uno habría hecho en las situaciones problemáticas. Y a veces, sobre *por qué;* pero este método se usa generalmente para apoyar la conclusión de que los filósofos morales no deben sacar ninguna conclusión general, puesto que cada problema moral es único. (Se llega a esta conclusión ignorando el hecho de que los dilemas narrados son dilemas *morales* únicamente porque o con la condición de que, para el oyente o el héroe, implican un conflicto de reglas morales, reglas respecto a cómo debería actuar *la gente en general*) Aquí tenemos un punto de contacto entre el pensamiento de Sartre y el de algunos filósofos del lenguaje. Este modo

de hacer ética sin duda ha sido reforzado por las teorías éticas de Sartre, pero fue inspirado por las opiniones de Wittgenstein: que la función del filósofo es simplemente reunir recordatorios de cómo hablan los no filósofos, y que los filósofos deben huir de las tesis, teorías o explicaciones. (Véase *Philosophical Investigations*, § § 109, 116, 127 y 128.)

4) El confinamiento de la filosofía a los estudios lingüísticos, *a priori* o empíricos, ha producido otra extraña progenie. Un resultado es que se hizo posible obtener un Primer Lugar en Filosofía ('Ciencia Moral') en Cambridge sin haber abierto un libro escrito antes de 1900. Conozco a un hombre que hizo esto y está orgulloso de ello. Había un trabajo obligatorio sobre la Historia de la Filosofía, pero en el año en cuestión los escritos de G. E. Moore constituyeron la historia.[2] Parece como si la Escuela de Ciencia Moral hubiera aceptado un corolario de la opinión de Wittgenstein de que los filósofos deberían limitarse a describir usos cotidianos del lenguaje (y juegos de lenguaje imaginarios). Afortunadamente los admiradores de Wittgenstein en Oxford no han aceptado este colorario. Su Escuela Clásica difícilmente podría prescindir de un estudio de los juegos de lenguaje utilizados por Platón y Aristóteles.

Una respuesta muy trillada de cualquiera que se llame 'un filósofo del lenguaje' ha sido atribuir al que usa este término la ignorancia de las diferencias en estilo, métodos y conclusiones entre los filósofos a quienes se aplica. Yo subrayaré esas diferencias y contrastaré las diversas formas de filosofía del lenguaje. Éstas van desde lo que yo llamo 'lingüística *a priori*', en un extremo, hasta la especie de lingüística descriptiva del profesor J. L. Austin, en el otro, y con lo que llamo 'lingüística legislativa', otra especie que a veces se puede distinguir de las demás: Otros han acuñado frases para molestar a los filósofos del lenguaje; por ejemplo, "policía del lenguaje" (F. Waismann, *Analysis*, 1952, p. 11) y "Fowlers filosóficos" (olvido quién). La última frase conviene a Austin y sus seguidores, la primera a los que practican una lingüística *a priori* o legislativa. Yo uso estas últimas expresiones como términos técnicos que se definen de las siguientes maneras:

"Lingüística a priori*" significa la práctica de inventar, abarcar o presuponer reglas respecto al lenguaje procediendo como si estas reglas fueran* a priori *y deduciendo de ellas que no somos capaces o no podemos decir (con propiedad o significativamente) cosas que sí decimos, o que no significamos con ellas lo que sí significamos con cosas que sí decimos.*

"Lingüística legislativa" significa la práctica de hacer falsas afirmaciones acerca de lo que decimos o no decimos, o no somos capaces o no podemos decir, en interés de alguna teoría o tesis filosófica, pero sin formular ni estar dispuestos a respaldar regla(s) o principio(s) general(es) respecto al lenguaje del que estas afirmaciones serían una consecuencia.

Nótese que estas definiciones implican que quizá no podamos decidir, a partir de lo que un filósofo ha *escrito*, si es culpable de lingüística *a priori* o legislativa; que a veces uno puede dilucidar esa cuestión sólo por un examen repetido, desafiando al escritor a que justifique sus falsas afirmaciones acerca del uso inglés. Esta indeterminación en la aplicación de mis términos técnicos se podría evitar quitando de la primera definición la palabra "presuponer" y de la última la cláusula "ni estar dispuestos a respaldar". Las incluí porque, después, expondré que algunos filósofos, incluyendo a Ryle y Wittgenstein, practicaron *en secreto* lingüística *a priori;* que sus conclusiones contradicto-

[2] El presente reglamento para la Ciencia Moral en Cambridge dice que en la Primera Parte (un curso de dos años) uno de los siete trabajos puede ser, pero no obligatoriamente, sobre la Historia de la Filosofía; y que en la Segunda Parte, dos, y sólo dos, de los ocho trabajos deben ser sobre la Historia de la Filosofía.

rias acerca del lenguaje cotidiano se derivan o dependen de alguna versión de "el" Principio de Verificación que no formularon explícitamente, omisión que bien puede ser un resultado de la prescripción de Wittgenstein de que los filósofos 'no deben avanzar ninguna clase de teoría' *(Philosophical Investigations,* § 109).

La "lingüística *a priori*" es una descripción exacta de mucho de lo que han escrito filósofos de habla inglesa en años recientes. En la Lingüística verdadera una regla sobre el uso es una generalización de observaciones o una hipótesis que debe ser probada por observaciones: observaciones de lo que la gente *dice.* Los filósofos al hacer lingüística de sillón a veces sacan, de la nada, reglas que tratan como evidentes por sí mismas, y luego deducen de estas reglas hechas en casa lo que la gente *no puede* decir. ¿Quieren decir 'no debe', negando su permiso? ¿Quieren decir 'Nunca lo haga', emitiendo imperativos categóricos? A menudo no aclaran esto. Cuando explican, pretenden que a veces tal y tal es un inglés impropio o incorrecto, y que a veces (lo cual es muy diferente) es absurdo o sin sentido. Sea lo que sea lo que quieren decir, con mucha frecuencia las cosas que ellos deducen que no podemos decir son cosas que decimos comúnmente. De manera irónica, los practicantes de la lingüística *a priori* generalmente se suscriben al lema de que el significado de una palabra es su *uso* y a la opinión de que el lenguaje es esencialmente una institución *pública.* El término "lingüística *a priori*" obviamente se aplica a las prácticas de los filósofos que se ponen en esta posición incongruente.

No usaré "lingüística *a priori*" para incluir una investigación que podría describirse así, pero que es legítima e importante. Me refiero al tipo de cosas que el profesor Strawson ha hecho a veces: formular las condiciones necesarias para que un lenguaje se pueda usar con una finalidad dada; por ejemplo, mostrar que una condición necesaria para que un lenguaje se use para

transmitir información (opiniones verdaderas o falsas) es que debe tener recursos para referirse a las cosas y recursos para describirlas, y que un símbolo S no se puede usar para describir una cosa si es aplicable a todo, de manera que no-S debe ser aplicable a algo *(Introduction to Logical Theory,* 1952, cap. 1). Esto es una prueba *a priori* de lo que a veces se llama 'el principio polar'.[3] El acercamiento kantiano de Strawson al lenguaje obviamente es importante para la filosofía y para fines prácticos como la tecnología de computadoras. Pero esta clase de investigación se debe distinguir de la de *Individuals* (1959) de Strawson, de lo que él llama ahí 'metafísica descriptiva', una investigación de 'nuestro esquema conceptual'. Cuando Strawson discute nuestro concepto de una persona, no aclara a quién se refiere con "nuestro", quién es *nosotros.* ¿Los que hablan inglés? ¿Pueblos cuyos lenguajes son como el inglés en ciertos aspectos importantes? Más tarde argumentaré que la explicación que da Strawson de 'nuestro' concepto de una persona es diferente de la que daría la mayoría de nosotros, no importa qué idiomas hablemos.

Espero que el profesor A. R. White me perdone por utilizar algunas de sus afirmaciones para ilustrar el tipo más extremo de la lingüística *a priori.* Él escribe:

> en *ninguna* circunstancia tendría sentido decir... que alguien ... *halló* (found) una media corona... inadvertida o intencionalmente. Los conceptos de... intención, etc., *nunca* pueden ir con los conceptos de... descubrimiento. [*Analysis,* marzo de 1967, p. 116. Palabras fuertes. Las itálicas son suyas también.]

Ensayé algunas oraciones del modelo aquí proscrito con una docena de personas, incluyendo a algunos gra-

3 Este principio fue reconocido por Aristóteles en *Tópicos,* Libro V, § 2, 130b. Proporciona una útil arma para criticar, o aclarar, algunas tesis filosóficas, p. ej., que todas las acciones son egoístas.

duados en Literatura Inglesa y al profesor Ryle; por ejemplo, "Hallé la moneda inadvertidamente mientras arreglaba los cojines", "Hallé el dedal intencionalmente", "Descubrí el secreto de usted sin intención". Informé a White que ninguno de ellos reportó escrúpulos acerca de la gramática o el estilo o el significado de estas oraciones. La respuesta de White fue que su afirmación arriba citada se basaba en lo que él pensaba que era convenido generalmente entre los filósofos, que "hallar" (to find) es un verbo de logro y que "inadvertidamente" e "intencionalmente" sólo califican a "verbos de acción". Se traslucía que White trataba esto precisamente como 'una regla para categorizar los "verbos de logro" ', que no pueden ser calificados por dichos adverbios ni ser precedidos por "(no) tenía la intención de. . ."

Consideremos las implicaciones. White ya había adoptado reglas para definir un "verbo de logro" que reducen en mucho el contenido que Ryle asigna a esta categoría. Ryle había incluido en ella verbos que 'significan más o menos procedimientos prolongados' como "guardar un secreto", "retener la primacía", "conservar un halcón a la vista" *(C of M,* p. 149). White había expulsado antes todos esos verbos adoptando la regla de que un verbo de logro no se puede usar en el tiempo presente continuo (*Attention,* 1964, pp. 23 y 25). Ahora ha adoptado una regla más que expulsa el resto de los verbos que Ryle daba como ejemplares. Tomemos el verbo "anotar un gol". Si el capitán inglés hubiera anotado un autogol en el partido final de la Copa Mundial 1966, ¿es seguro que nadie hubiera titubeado al decir que lo hizo sin intención? (No sospecharíamos que él acepta sobornos.) Nótese que la nueva regla de White implica o que no podemos (¿no se nos permite?) preguntar a White si expulsó "anotar" *intencional* o *inadvertidamente; o,* si podemos (se nos permite) preguntarle esto, que "expulsar" no es un verbo de logro. ¿Entonces qué es? Como señala Ryle *(C of M,* p. 150), algunos logros son realizaciones de las actividades de trabajo correspondientes, por ejemplo, encontrar lo que se buscaba, y otras se deben al azar o a la suerte. Una manera natural de trazar esta distinción es describir las primeras realizaciones como intencionales y las últimas como no intencionales. Se puede decir que uno engendra un hijo, da en un blanco, pierde un juego, halla un dedal, intencionalmente o sin intención. ¿Qué queda en la categoría de White de los verbos de logro? Evidentemente, sólo unos cuantos verbos cognoscitivos como "conocer", "entender" y "reconocer".

No hay nada sacrosanto en el uso que hace Ryle de los "verbos de logro". White es libre de definir el uso que hace de este término como le agrade. Lo que encuentro muy raro es que White deduzca de su propia definición que 'en ninguna circunstancia tendría sentido' decir algo que transgreda *sus* reglas definitorias. Un filósofo que argumenta así arguye *como si* creyera que sus propias clasificaciones de los usos de las palabras inglesas constituyen un conocimiento *a priori* acerca de esencias reales situadas *in nominibus,* revelaciones de una estructura objetiva lógica inherente al lenguaje. Pero debemos preguntar: ¿Cuál es el lenguaje, o cuáles son los lenguajes, cuya 'lógica' está puesta a discusión? ¿Todos los lenguajes, incluyendo al de las computadoras digitales? Obviamente no. ¿Todos los lenguajes naturales? Nadie está calificado para hacer afirmaciones acerca de esta clase. Presumiblemente la lengua que se discute es el inglés. De cualquier modo, los filósofos lingüísticos no muestran a menudo signos de haber considerado las demás lenguas con las que están familiarizados. ¿Aquellos que como White 'categorizan conceptos' han reconocido que su objeto es el mismo que el de *A Dictionary of Modern English Usage,* de Fowler? Y sus propios usos de "categorizar", "concepto" y "lógico", ¿no deben tomarse como usos del inglés y, por lo tanto, formar parte del objeto al cual

debería estar dirigida su agudeza crítica? Si hubieran pensado en hacer esto, difícilmente podrían haber continuado usando esa oscura jerigonza al llevar a cabo lo que supuestamente es un estudio empírico de los usos no técnicos de las palabras.

La incongruencia del ejemplo que White ofrece de lingüística *a priori* se puede exhibir de otra manera. Si alguien le preguntara a White cómo se usa *correctamente* el término categorial "verbo de logro", difícilmente podría dilucidar esto por medio del método que utiliza para decidir cómo se usa correctamente una palabra cotidiana, es decir, investigando cómo se usa con más frecuencia en el mercado, o consultando al Fowler o el *OED*. Las únicas pruebas empíricas serían: cómo lo usó el hombre que lo inventó, Ryle, *o* cómo acostumbran usarlo ahora los filósofos. Entonces es absurdo definir el "verbo de logro" de un modo que expulsa de esta categoría a casi todos los verbos que sus colegas incluyen en ella. Como veremos más tarde, el ejemplo que White seguía aquí fue puesto por el profesor Ryle. Ryle había usado su categoría de verbos de logro para proscribir diversas oraciones perfectamente legítimas. Pretendía, por ejemplo, que no podemos decir, con significado, que alguien 'logró dar en el blanco' o 'vio el nido rápidamente' (*C of M*, p. 151).

Los filósofos a veces hacen afirmaciones dogmáticas y falsas de que algo se dice, o no se puede o no se debe decir, sin que parezcan estar dispuestos a respaldar ningunas reglas generales acerca de la lengua de las cuales se seguirían estas afirmaciones. Esto es lo que yo llamo 'lingüística legislativa'. No es un fenómeno nuevo. Thomas Hobbes, por ejemplo, hizo un hábito de él. Así, en interés del egoísmo, incorporó en su definición de "regalo" (gift) su propia tesis de que los regalos siempre se hacen por causa de algún *quid pro quo*, y presentó esto como *el* significado de "regalo" (*Leviathan*, cap. XIV). Consideremos dos ejemplos recientes

de lingüística legislativa. Ambos aparecen en artículos escritos para defender la filosofía del lenguaje y ambos conciernen al uso de "uso" La influyente ecuación de Wittgenstein entre el *significado* de una palabra y su *uso* ha convertido a "uso" en un término clave en la filosofía del lenguaje. La ecuación de Wittgenstein estaba estrechamente relacionada con su símil entre usar palabras y usar herramientas, un símil que él utilizaba principalmente para subrayar la variedad de las *funciones* de nuestras herramientas verbales y los *fines* para los que las utilizamos. Mi primer ejemplo es importante porque la intención de su autor era tratar de defender a la filosofía del lenguaje de la acusación de que en realidad es *anglo*lingüística. El profesor A. G. N. Flew escribió que:

> si investigamos el *uso* de 'table' nos interesamos simultánea e igualmente por el *uso* de 'tavola' y de otros equivalentes en otras lenguas. . . si investigamos el *empleo* de 'table' nos interesa cómo esa palabra inglesa particular es empleada (o debería serlo) por los que emplean la palabra y no 'tavola' [*Phil. Quarterly*, 1955, p. 27. Reimpreso en *Essays on Conceptual Analysis*, 1956, ed. Flew].

No podría haber ninguna queja si Flew hubiera presentado estas afirmaciones en forma de una *propuesta;* porque necesitamos una manera de distinguir cuándo hablamos (i) del uso de una palabra en la lengua en la que se utiliza, y cuándo hablamos (ii) del uso o significado de una palabra *y* de cualquier otra palabra que tenga el mismo uso o significado en la misma lengua o en otras. Sin embargo, Flew escribe como si estuviera informando de un hecho acerca del empleo inglés, un hecho que, dice él, Ryle 'descuida curiosamente' cuando distingue "uso" y "empleo" en su artículo 'Ordinary Language' (*Phil. Review*, 1953) Por supuesto que no es de ninguna manera sorprendente que Ryle no haya dicho lo que Flew afirma. La distinción que Flew deseaba hacer contrastando "el uso

de. . ." con "el empleo de. . ." no la hacían otros, y no la hacen, de esta manera. Si interpretamos las declaraciones de Flew como una propuesta disfrazada, quiere decir que es una proposición que no fue entendida entre los filósofos. Claro está que una implicación de mi definición de "lingüística legislativa" se da en el hecho de que no se aplica a una definición *estipulativa* por medio de la cual alguien anuncia cómo usará, o intenta usar, alguna expresión; ni a lo que se presenta como una *recomendación* respecto a cómo debería usarse alguna expresión para un determinado fin. Cada uno de nosotros es libre de hacer propuestas acerca de los usos de las palabras, aunque no sea libre por decreto para alterar el empleo inglés.

Las sentencias de Ryle acerca de "uso" y "empleo" en su artículo 'Ordinary Language' contienen algunos rasgos curiosos; y nos proporcionan otro ejemplo de lingüística legislativa. Ryle acusa 'a muchos filósofos' (no identificados) de perpetrar 'un disparate', el de tratar "uso" (*use*) y "empleo" (*usage*) como sinónimos (p. 174). Nos dice, como si fuera un lugar común del uso (*usage*) inglés, que 'Un empleo es una costumbre, práctica, moda o boga'; y que un uso es una 'manera de operar con algo' y (menos vagamente) una 'técnica, maña o método', y luego procede a hablar como si el uso de una palabra fuera algo que adquirimos o dominamos, una habilidad (pp. 174-6). Ryle hubiera hecho bien en consultar un diccionario que Austin recomendaba como el primer puerto de escala para un filósofo del lenguaje.[4] El uso que Ryle atribuye a "uso" está en efecto reconocido por el *OED:* 'la capacidad de usar'. Sin embargo, Ryle argumenta como si el "uso (de una palabra)" y el "empleo (lingüístico)" tuvieran cada uno sólo una clase de uso. El *OED* enlista siete diferentes significados para "empleo"

[4] El *OED* es una inestimable fuente para confirmar errores cometidos por los filósofos del lenguaje, incluyendo a Austin, como veremos más tarde.

y otro tanto para "uso"; y confirma que hay varios sentidos diferentes en los cuales "uso" y "empleo" se pueden usar como sinónimos. Así, "uso" puede significar 'Una costumbre, práctica o hábito' o 'empleo, costumbre, hábito'; y "empleo" puede significar 'La acción de usar algo' o 'aplicación, uso'.

Yo clasificaría la afirmación de Ryle de que es 'sólo un disparate' tratar "uso" y "empleo" como sinónimos simplemente como una lingüística inexacta, si no fuera por qué la hace en aras de una tesis filosófica —una tesis acerca de la naturaleza del interés de un filósofo en el lenguaje ordinario. Porque Ryle está tratando de persuadirnos aquí de que a los filósofos les interesa, o debería interesarles, *no* el empleo, sino los usos y *abusos* de las palabras. Nos informa que 'No puede haber empleo erróneo' (aunque, según el *OED*, "empleo erróneo" se puede usar como sinónimo de "abuso"). Añade: 'Los métodos para descubrir el empleo lingüístico son los métodos de los filólogos', a los cuales describe más tarde como 'observación masiva' (pp. 174-5 y 178). Con todo, Ryle nos ofrece una explicación de la preocupación de un filósofo por el lenguaje que es una paráfrasis íntegra de la *adecuada* definición que el *OED* da de "empleo": 'El uso establecido o acostumbrado de las palabras. . .' He aquí lo que Ryle dice: 'Los filósofos a menudo tienen que describir la manera corriente [es decir, acostumbrada] de emplear [es decir, usar] una expresión' (p. 177). Entonces, ¿dónde está el disparate?

Si Ryle hubiera sido más cuidadoso, tendría derecho a quejarse de que otros filósofos han sido descuidados en sus usos de "uso". Los filósofos que han seguido la máxima 'No preguntes por el significado, pregunta por el uso' han explotado las ambigüedades de "uso". Creo que rara vez, si acaso, han interpretado esta palabra, como Ryle, dándole el significado de maña o habilidad. A veces la usan para significar función y a veces para significar finalidad. Y, en verdad, parece que

así es como Ryle piensa cuando dice que el interés de un filósofo por las palabras es un 'análisis de función' (p. 178). Los filósofos en cuestión también utilizan "uso" para significar empleo, el uso acostumbrado de las palabras; y ésta parece ser la manera en que Wittgenstein estaba utilizando "uso" cuando escribió que los filósofos no pueden interferir con 'el uso real del lenguaje', sino que únicamente pueden describirlo (*PI*, § 124). ¿Puede Ryle quejarse de esto, ya que nos dice aquí que los filósofos a menudo tienen que describir la manera 'corriente' de 'emplear' las palabras? Como veremos, describir el empleo inglés es algo que Ryle realiza, con frecuencia, en *The Concept of Mind*, aunque después describe esta actividad menos claramente como la exploración de 'la lógica de los conceptos'. Sin duda no es deseable confundir la descripción del empleo lingüístico con lo que Ryle llama 'el análisis de función', queriendo decir, presumiblemente, que se trata de la distinción entre las diferentes clases de fines para los cuales usamos las herramientas verbales. Si la principal meta de Ryle era resolver esta confusión, oscureció su intención presentando, como *el* uso de "uso", un uso que no es común y que no tiene que ver con esta finalidad.

No siempre está claro si una afirmación se debe contar como lingüística legislativa, en mi sentido, o como un simple error acerca del empleo. Por ejemplo, en el pasaje de 'Ordinary Language' que sigue al que acabo de analizar, Ryle hace estas falsas afirmaciones: 'Pero no podemos preguntar si [una persona] sabe cómo usar una determinada *oración*' (p. 178), y las palabras y las frases se pueden usar erróneamente, mientras que las oraciones no' (p. 179). Que estas afirmaciones deban considerarse como lingüística legislativa depende, según mi definición, de si se llevan a cabo en abono de una teoría o tesis filosóficas. ¿Bastaría que se hagan en el curso de la presentación de una tesis filosófica? Creo que no. Porque Ryle introduce estas afirmaciones como 'un

punto interesante', que luego trata de explicar. Pero lo que dice en este pasaje no presenta sus principales argumentos; y en cambio revela la fuente de su error, a saber, que no distingue entre oraciones y 'decir cosas' (o sea, hacer afirmaciones, lo cual implica utilizar oraciones) (pp. 178-9). Yo no debería clasificar los enunciados en cuestión como lingüística legislativa, sino simplemente como lingüística inexacta. Pero es claro que puede haber casos límite. Difícilmente podríamos incorporar en una definición de "lingüística legislativa" una regla para decidir *cuán* pertinente para una tesis filosófica debe ser una afirmación falsa acerca del lenguaje.

He aquí un ejemplo de un caso límite. El señor J. O. Urmson afirma que un gemido involuntario no se puede describir como 'una expresión de agonía', ni las lágrimas espontáneas como 'una expresión de pena' (*The Emotive Theory of Ethics*, 1968, p. 31). Estas sorprendentes afirmaciones se presentan como informes acerca del empleo inglés respecto de 'los límites al uso de la palabra 'expresar'' Urmson dice, de manera más general, que 'para que algo cuente como una expresión de un sentimiento debe ser intencional' (p. 31). Su restricción autoimpuesta al uso de "expresar (un sentimiento)" contribuye algo a su finalidad filosófica que es presentar, bajo una luz favorable, una explicación de 'significado emotivo' según la cual las palabras-valores *expresan* los sentimientos o actitudes del hablante. Dada la restricción de Urmson, debemos rechazar la opinión de que cualquier grito de dolor o suspiro de aburrimiento tenga la clase adecuada de significado emotivo —una opinión que Ayer parecía haber adoptado en el capítulo VI de *Language, Truth and Logic*. Sin embargo, Urmson no llama la atención sobre este punto. Por tanto, uno queda en la incertidumbre de si sus afirmaciones inexactas fueron hechas *en aras* de la teoría ética que él estaba elaborando aquí o si fue una simple coincidencia el que ayudaran a su causa.

SECCIÓN III

La práctica inicial del profesor Ayer de una lingüística *a priori* y cómo liberar al empirismo de "el" principio de verificación

Los FUTUROS historiadores de las ideas pueden encontrar difícil entender cómo la filosofía lingüística se hizo dominante tan rápidamente en Inglaterra después de la segunda Guerra Mundial, y por qué tantos filósofos de capacidad sobresaliente pasaron tanto tiempo discutiendo los usos de las palabras inglesas. No competiré con el profesor Gellner ofreciendo explicaciones sociológicas y psicológicas, fuera de decir que esos historiadores necesitarían considerar no sólo lo que los líderes de la revolución lingüística han dicho, sino la fuerza y persuasión con que lo dijeron, sus fuertes personalidades. Esta sección se ocupará de una de las principales influencias intelectuales que prepararon el camino para la filosofía lingüística en sus formas de posguerra, a saber, la filosofía del profesor Ayer anterior a la guerra. *Language, Truth and Logic* se debe discutir aquí por tres razones. *i)* Su contenido proporciona un ejemplo conspicuo de lingüística *a priori*. *ii)* Su aparente demolición de la metafísica, junto con su suposición de que todas las cuestiones del hecho empírico pertenecen a la esfera de la ciencia y no a la filosofía, parecían no dejar a los filósofos nada de qué hablar, excepto el lenguaje y los datos de los sentidos. Luego "los datos de los sentidos" pasaron de moda, principalmente como resultado del artículo de George Paul 'Is there a Problem about Sense-data?' (*PAS*, Supp. vol., 1936), y esto dejó sólo el lenguaje. *iii)* Pa-

rece haber conducido a muchos filósofos a olvidar lo que "empirismo" ha significado tradicionalmente, y a equiparar el empirismo con una regla ideada únicamente para distinguir las oraciones sin significado de las que sí lo tienen. Puede parecer, en la primera parte de esta sección, que estoy jugando el conocido y fácil juego de anotar puntos contra el brillante, pero vulnerable, libro de Ayer. Sin embargo, se necesitan algunas jugadas conocidas para preparar el camino a otras que lo son menos.

Primero debemos reconocer cuán explícitamente lingüística era la filosofía de Ayer anterior a la guerra. En el capítulo II de *LTL*, escribió que el filósofo 'debe, de hecho, limitarse a trabajos de clarificación y análisis de una especie que describiremos ahora' (p. 51).[1]

Tal descripción la da después en el mismo capítulo:

> la validez del método analítico no depende de ninguna presuposición empírica, mucho menos metafísica, acerca de la naturaleza de las cosas. Porque el filósofo, como analista, no se interesa directamente por las propiedades físicas de las cosas. *Se ocupa sólo del modo como hablamos de ellas.* En otras palabras, *las proposiciones de la filosofía no son referentes a los hechos, sino lingüísticas en su carácter* —es decir, no describen la conducta de los objetos físicos o, incluso, mentales; *expresan definiciones, o las consecuencias formales de las definiciones... la posibilidad del análisis filosófico es independiente de cualquier suposición empírica...* Lo que ha contribuido más que nada a la predominante comprensión errónea de la naturaleza del análisis filosófico es el hecho de que las proposiciones y cuestiones que realmente son lingüísticas a menudo se expresan de tal manera que parece que se refieren a los hechos... Así, preguntar cuál es la naturaleza de un objeto material es pedir una definición de "objeto material"...

[1] Mis referencias de páginas remitirán a la edición revisada de 1946.

> Aunque escribir acerca de cuestiones lingüísticas en lenguaje "de hechos" puede conducir a error, a menudo es conveniente a causa de la brevedad. Y nosotros mismos no siempre evitaremos hacerlo. Pero es importante que nadie sea engañado por esta práctica y llevado a suponer que el filósofo está comprometido en una investigación empírica o metafísica. Podemos hablar de él en sentido amplio como alguien que analiza hechos o nociones [¡o conceptos!] o incluso cosas. *Pero debemos aclarar que estas son simplemente maneras de decir que el filósofo está interesado en la definición de las palabras correspondientes* [pp. 57-9. Itálicas mías].

Qué extraño que alguien que profesa el empirismo deseche como no pertinentes para la filosofía todos los hechos empíricos; y que argumente como si dar definiciones no implicara hacer afirmaciones de hechos empíricos. ¿Pensaba Ayer que un filósofo debería ocuparse sólo de definiciones estipulativas de su propia invención? Dice, al principio del capítulo III, que las definiciones que la filosofía proporciona no son 'definiciones explícitas' sino 'definiciones-en-uso'; y que estas últimas muestran 'cómo las oraciones en las cuales [el término que se va a definir] aparece de manera significativa se pueden traducir a oraciones *equivalentes*' (pp. 59-60. Itálicas mías). Puesto que las definiciones-en-uso deben ser enunciados de la forma "S_1 es equivalente (en significado) a S_2", o "S_1 significa lo mismo que S_2", debemos preguntar: ¿significa lo mismo *para quién?* Tales definiciones serían de poco interés para otros, a menos que conciernan a los usos de algunas gentes diferentes del filósofo que las da y a los significados aceptados por ellas; pero en ese caso *son* enunciados empíricos acerca de la manera como otras personas usan las palabras. Aun cuando escribió la Introducción a *LTL* de 1946, Ayer evidentemente no había reconocido la dificultad de sostener que los filósofos deberían proporcionar definiciones y no afirmaciones empíricas; con todo, dice cosas que son incompatibles si quisiera

mantener esto. Escribió: 'Deseo que se considere al principio mismo de verificación no como una hipótesis empírica, sino como una definición'; sin embargo, añadió: 'no es de creer que sea enteramente arbitrario' (p. 16); y acababa de proclamar que hay 'al menos un uso *propio* de la palabra "significado" en el cual sería incorrecto decir que una afirmación tiene sentido, a menos que satisfaga el principio de verificación' (p. 15. Itálicas mías). Ahora bien, cuando Ayer habló de 'un uso propio', no pudo haber tenido la intención de decir que "propio" fuera puramente prescriptivo; porque también dijo que, a menos que una afirmación satisfaga el PV, 'no podría ser entendida en el sentido en que tanto los enunciados científicos como los de sentido común *son comprendidos habitualmente*' (p. 16. Itálicas mías). Esto significa pretender que el sentido 'propio' de la voz "significado", dado por el principio de verificación y tomado como definición, es el sentido en que esta palabra *es usada habitualmente* en los enunciados científicos y los de sentido común. Y esta pretensión es plenamente una hipótesis empírica.

Hay otra razón para decir que el intento de Ayer de excluir las afirmaciones empíricas de su filosofía fracasó. En *LTL* (como en sus escritos posteriores) Ayer utiliza frecuentemente locuciones tales como "Es lógicamente posible/ lógicamente no inconcebible/ no autocontradictorio/ que. . ." En *LTL* a menudo no se aclara cuál es el valor efectivo de tales locuciones. Sin embargo, a veces el contexto muestra que se utilizan simplemente para hacer enunciados empíricos acerca del empleo inglés. Esto se hace explícito, por ejemplo, en el capítulo VI, en la refutación de las definiciones naturalistas de las palabras morales. Para cada una de esas definiciones que él considera, Ayer utiliza el mismo gambito. Por ejemplo, demuestra que "correcto" (*right*) no significa 'generalmente aprobado' diciendo: 'no es contradictorio de suyo afirmar que algunas acciones, que son generalmente aprobadas, no son co-

rrectas' (p. 104). En la siguiente página, refiriéndose a estas refutaciones, dice: 'lo que negamos es que la sugerida reducción de enunciados éticos a otros no éticos sea *congruente con las convenciones de nuestra lengua real*' (itálicas mías). Esto pone de manifiesto que, algunas veces por lo menos, Ayer utilizó "No es contradictorio de suyo decir" o "Es lógicamente posible que" como una manera de decir que una oración es inglés bueno o correcto. Creo que esta apelación al empleo inglés fue inadvertida. Ayer rara vez trató explícitamente el empleo inglés o el lenguaje ordinario como una prueba de la verdad filosófica. Incluso en el presente pasaje dice que no está negando que sea posible o deseable inventar un lenguaje en el cual todos los símbolos éticos sean definibles en términos no éticos (p. 105). Sin embargo, un defecto de las locuciones de lógica de Ayer, no sólo en *LTL*, es el hecho de que a veces no es claro si expresiones como "lógicamente posible" significan que son congruentes con el empleo inglés o congruentes con sus propias definiciones, o que son capaces de ser concebidas o imaginadas. Aunque Ayer no siempre tuvo éxito, no obstante lo tuvo hasta un grado considerable en permanecer fiel a su propio programa de hacer caso omiso de todos los hechos empíricos; como en su demostración de fenomenalismo que se describe adelante.

Consideremos ahora la manera como Ayer practicó la lingüística *a priori* en *LTL*. En el capítulo I, propone su propia versión del Principio de Verificación (PV) *como si* fuera evidente por sí mismo. No lo describe como '*a priori*', lo cual lo convertiría en una tautología según su propia explicación de las verdades *a priori*. Parece que nunca se le ocurrió probar su PV preguntando si se ajusta, en su propia explicación de la filosofía, a lo que son los hechos empíricos pertinentes, a saber, a lo que *sí* decimos de manera significante y a lo que *sí* significamos con ello. Todo el libro es una serie de deducciones de su PV, y muchas de las conclusiones

que saca son flagrantemente falsas: que las oraciones a las que atribuimos significado no lo tienen, o que *debemos* significar con oraciones cosas que no significamos con ellas.

La primera y más influyente deducción que Ayer saca es que los enunciados metafísicos carecen literalmente de significado. Escribió:

> Si una proposición putativa [es decir, una expresión que implica ser verdadera o falsa] no satisface este principio [el PV], y no es una tautología, entonces *yo sostengo* que es metafísica, y que, siendo metafísica, no es ni verdadera ni falsa, sino que literalmente carece de sentido [Prefacio a la primera edición, p. 31. Itálicas mías].

El razonamiento implicado aquí se revela en el capítulo I, en un argumento de una brevedad que quita el aliento:

> Según eso podemos definir una oración metafísica como una oración que intenta expresar una proposición genuina, pero que de hecho no expresa ni una tautología ni una hipótesis empírica. Y puesto que las tautologías y las hipótesis empíricas forman toda la clase de proposiciones significantes, estamos justificados al concluir que todas las afirmaciones metafísicas carecen de sentido [p. 41].

Este argumento es una deducción de la definición excéntrica que da Ayer de la "oración metafísica", y de su PV, que presentó en 1946, aunque no en 1936, como una definición de "significado" (p. 16).

Un punto que Ayer parece haber pasado por alto es que esta deducción de sus propias definiciones implica no sólo que todos los enunciados metafísicos carecen de sentido, sino que todos los enunciados que carecen de sentido son enunciados metafísicos. Presumiblemente no quería en realidad clasificar como metafísica una expresión como "las patatas son perezosas".

Así pues, hay algo erróneo en la definición de Ayer de "enunciado metafísico", aun para su propia finalidad polémica. Parece que sus primeros críticos no notaron este punto; probablemente porque juzgaron la concepción de Ayer de la metafísica no por su definición formal, sino por los ejemplos y argumentos que él utilizaba al discutir lo que clasifica como enunciados metafísicos; y que sugieren que su blanco era en realidad más limitado: no cualquier clase de insensatez, sino enunciados que afirman o suponen la existencia de entidades no observables. La Introducción a la edición revisada de *LTL* parece confirmar que ésta era la intención de Ayer: 'Doy por característico del metafísico, en el sentido mío del término, de alguna manera peyorativo, no sólo que *sus enunciados no describen nada que sea capaz, incluso en principio, de ser observado,* sino también que no se proporciona ningún diccionario por medio del cual puedan ser transformados en enunciados que sean. . . verificables' (p. 14. Itálicas mías). (La última cláusula estaba destinada a cubrir dificultades, más obvias en 1946 que en 1936, para reconciliar con el PV los asertos de los científicos acerca de los inobservables.)

Sin embargo, ¿es satisfactorio definir la "metafísica" como enunciados (o teorías) acerca de inobservables? Seguramente no. Si hemos de hacer justicia a la larga tradición de la filosofía, cualquier exposición de metafísica debe reconocer que se ocupa de cuestiones ontológicas, cuestiones acerca de lo que existe, qué entidades significadas son reales, fundamentales o no analizables en entidades más básicas; cuestiones tales como si las mentes existen *como* los cuerpos, si existen entidades abstractas inmutables, 'universales', *como* las cosas y los sucesos espacio-temporales, 'particulares', etcétera. Si se concede que la metafísica es, o implica, expresar pretensiones acerca de lo que existe, cuáles son las entidades básicas en el mundo y cómo se relacionan entre sí, la filosofía del *LTL* de Ayer es metafísica *par excellence.* Ayer adopta lo que describe como 'un fenomenalismo total'. Pretende que tanto las mentes como los cuerpos son construcciones lógicas fuera de los 'contenidos sensoriales' (su sinónimo de 1936 para "datos de los sentidos"). Dice que al afirmar que un objeto físico existe se estaría afirmando solamente que determinados contenidos sensoriales *ocurrirían si* determinadas condiciones se llenaran (p 141). Según la exposición de Ayer, todos los enunciados empíricos que una persona hace se deben analizar en términos de (y por eso realmente son *acerca de*) sus propios datos de los sentidos: ¡*sus propios* datos de los sentidos! (*Cf. infra.*) Si ésta no es una audaz y caprichosa teoría metafísica, en el sentido normal de "metafísica", ¿qué es? Lo que hizo Ayer fue utilizar una definición persuasiva. Volvió a definir la "metafísica" de tal manera que la hacía aplicable sólo a teorías metafísicas diferentes de la suya propia. No pocos filósofos fueron persuadidos de aceptar esta definición excéntrica. Qué extraño que no hayan reconocido de inmediato como metafísica una teoría que presupone que nada existe (realmente), excepto los datos de los sentidos. Por supuesto, Ayer no *dijo* 'Nada existe excepto los datos de los sentidos' ni 'Nada existe que no sea observable en principio'. Estos enunciados, como sus contradictorios, carecen de significado según el PV de Ayer. Pero su posición implica proscribir como carentes de significado todas las teorías ontológicas, excepto la especie de monismo neutral que presupone el fenomenalismo de Ayer y que él heredó de Hume.

Ahora consideremos la prueba en tres oraciones de Ayer según la cual el fenomenalismo se *debe* aceptar. Después de haber introducido de contrabando la suposición de que los contenidos sensoriales son entidades privadas, equiparando su propio uso de "contenido sensorial" con el de la palabra "idea" en el empleo de Locke (p. 53), escribió:

> sabemos que debe ser posible definir las cosas ma-

teriales en términos de los contenidos sensoriales, porque es sólo por la ocurrencia de ciertos contenidos sensoriales como la existencia de cualquier cosa material puede ser siempre verificada en el último grado. Y así vemos que no tenemos que inquirir si una "teoría de la percepción" fenomenalista o cualquier otra especie de teoría es correcta, sino sólo qué forma de la teoría fenomenalista es correcta. Porque el hecho de que todas las teorías de la percepción causales y representativas tratan las cosas materiales como si fueran entidades inobservables nos da derecho, como vio Berkeley, a desecharlas *a priori* [p. 53].

Éste es un caso paradigmático de lingüística *a priori*. No puedo recordar, en verdad, a ningún otro practicante del empirismo [2] que pretendiera establecer con un argumento *puramente a priori* lo que queremos decir con el lenguaje en el que hablamos de las cosas materiales y de nuestra percepción de ellas. Los primeros empiristas, al argumentar por la privacía de las 'ideas de sentido', las 'impresiones' o los 'datos de los sentidos', apelaban a los hechos empíricos relacionados con nuestra experiencia perceptiva, por ejemplo, la ocurrencia de ilusiones, o relacionados con los descubrimientos de los científicos acerca de las condiciones causales de la percepción. Ayer ignora todas esas consideraciones empíricas en su demostración de *LTL*. De manera sorprendente, ni siquiera menciona una teoría realista como una de las alternativas que es necesario eliminar al establecer el fenomenalismo. Simplemente ignora la suposición del sentido común de que las mesas, etc., cuando no son percibidas, continúan existiendo y poseyendo cualidades semejantes a las que percibimos que tienen. Presumiblemente, la razón por la cual Ayer no mencionó estas creencias es que los objetos físicos no observados, como los conciben los realistas, serían objetos metafísicos según su versión del PV.

Debemos considerar otros dos ejemplos de la lingüística *a priori* de Ayer, que resultan importantes por dos razones: *i)* las conclusiones paradójicas que sacó en 1936 habrían de molestar a Ayer, y lo habrían de llevar a echar por la borda veinte años después su PV de 1936; *ii)* estos ejemplos revelan que, en la práctica, el PV de Ayer implicaba suponer que una afirmación tiene significado *para mí* si es verificable *por mí* y solamente entonces. Esto no se aclara en el capítulo I, en el cual Ayer enmendaba la formulación del PV que era corriente en el Círculo de Viena, por ejemplo, de que el significado de una proposición es el método de su verificación, como Schlick lo había expresado. (*Cf. Gesammelte Aufsätze,* 1938, p. 181.) Según Ayer, "verificable" debe significar no 'concluyentemente verificable', sino 'posible de hacer... probable por la experiencia' (p. 37); y debe significar 'verificable en principio' y no verificable en la práctica (p. 36) En el capítulo I, Ayer formula el PV en tercera persona y no en primera: 'una oración es realmente significante *para cualquier persona dada* si *ella* sabe cómo verificar la proposición que intenta expresar y sólo entonces' (p. 35. Itálicas mías). Pero consideremos cómo *aplicaba* Ayer su PV.

1) Cómo trata Ayer el problema del conocimiento de otras mentes. Su problema es, dado su PV como un axioma, qué explicación se puede dar del significado de afirmaciones como 'Juan tiene un dolor'. Ayer niega que el argumento de la analogía, 'basado en... una semejanza perceptible entre el comportamiento de otros cuerpos y el mío', pudiera 'justificar una creencia en la existencia de otras personas cuyas experiencias *yo* no podría concebiblemente observar'. Su argumento es que 'en la opinión que estamos discutiendo [es decir, la opinión de sentido común de que otras personas tienen experiencias privadas, 'contenidos sensoriales' que son como los míos], *yo* debo mirar a las otras gentes como objetos metafísicos; porque se supone que sus experiencias son completamente inaccesibles para *mi* observa-

2 Excepto, por supuesto, a Berkeley en sus *Principles.*

ción' (p. 129. Itálicas mías). Esto muestra que Ayer estaba usando "verificable" para significar 'verificable *por mí'*.[3] La solución de Ayer era adoptar una explicación conductista[4] de las afirmaciones acerca de las experiencias de otras personas; pero es una extraña especie de conductismo. Los conductistas normalmente dan por sentada una teoría realista de la percepción, aunque podrían adoptar una teoría representativa. Pero puesto que, según la explicación de Ayer, un objeto físico es para mí una construcción lógica a partir de mis datos de los sentidos, cualquier afirmación que yo haga acerca del cuerpo de Juan son (son analizables en) afirmaciones acerca de *mis* datos de los sentidos. Así, Ayer se ve obligado a concluir que cuando yo digo, por ejemplo, 'Juan tiene un dolor', estoy hablando acerca de *mis* datos de los sentidos —esos datos de los sentidos que tengo, o podría obtener, si hago lo que normalmente describiría como observar la mueca de Juan, escuchar sus quejidos, etc. Pero aunque utilizó la primera persona singular al presentar su argumento, Ayer retrocedió a la tercera persona y a la primera persona plural al formular su conclusión: que 'cada uno de nosotros tiene que definir el contenido de las experiencias sensoriales de otra persona en términos de lo que él mismo puede observar' (p. 132); y habla de 'esta reducción de las experiencias de otras personas a la propia' (p. 130).[5] Sin embargo, Ayer no

3 Más específicamente, este pasaje muestra que Ayer estaba aplicando el principio de que una afirmación es verificable por mí sólo si *yo* puedo observar aquello a lo que *se refiere* la afirmación.

4 Ayer describe su explicación como 'conductista', no en el texto, sino en su Introducción de 1946, p. 20.

5 Nótese, de paso, la principal semejanza y diferencia entre la aplicación que hace Ayer de "el" PV a este problema y la que hizo antes Rudolf Carnap ('Psychology in Physical Language', reimpreso por Ayer en *Logical Positivism,* 1959, tomado de *Erkenntnis,* 1931 [Trad. esp.: *El positivismo lógico.* México: FCE, 1965]). Carnap había concluido que una oración como "Juan tiene un dolor" o "Juan está excitado" (como la gente la entiende normalmente) es 'una seudooración metafísica' (p. 174). La respuesta de Carnap a su propia pregunta: ¿qué significa una oración tal? era, en efecto, *definir* expresiones como "tener un dolor" o "excitado" en términos de la 'estructura física (microestructura) del cuerpo [de una persona] (especialmente de su sistema nervioso central)...' (p. 172). Qué extraña conclusión para alguien que empezó con la pregunta: ¿cómo puedo yo (o nosotros) *verificar,* por ejemplo, que Juan tiene un dolor? Porque nadie está todavía en situación de 'verificar tales afirmaciones inspeccionando la microestructura del sistema nervioso central de Juan.

tenía derecho a cambiar de "yo" a "uno", es decir, cualquiera. Porque pretendía que 'un individuo... se debe considerar que es una construcción lógica a partir de las experiencias sensoriales', y que 'para que dos experiencias sensoriales cualesquiera pertenezcan a la historia sensorial del mismo individuo es necesario y suficiente que encierren contenidos sensoriales orgánicos que son elementos del mismo cuerpo' (p. 125). Así pues, Ayer no tenía derecho a hablar de 'experiencias de otras personas', lo cual, en su propia explicación, significa: contenidos sensoriales diferentes de aquellos que me constituyen a mí y que forman series, cada una de las cuales tiene contenidos sensoriales orgánicos que son elementos de algún cuerpo diferente al mío propio. Debía haber concluido que todas esas series de contenidos sensoriales son 'completamente inaccesibles a mi observación' y que son, para mí, 'objetos metafísicos'.

2) La explicación de Ayer del significado de afirmaciones acerca del pasado. Ésta fue expresada en *LTL,* con extrema brevedad, diciendo que las afirmaciones acerca del pasado son 'reglas para la predicción de aquellas experiencias "históricas" de las que se dice comúnmente que se verifican' (p. 102). Esta tesis fue formulada más explícitamente, aunque no respaldada

entonces, en su siguiente libro, *Foundations of Empirical Knowledge* (1940): 'Sólo puedo conceder significado a las proposiciones que parecen referirse al pasado si las interpreto como referentes a un conjunto de experiencias que *yo* podría obtener ahora, o en el futuro, experiencias que serían de ordinario tomadas como evidencia indirecta de la verdad de las proposiciones en cuestión' (p. 167). He subrayado "*yo*". Su uso indica que la paradoja de Ayer se deriva de hacer equivalente "verificable" a 'verificable-por-mí'. Aunque Ayer no hizo esto explícito, estaba obligado a describir los acontecimientos históricos y las personas históricas (por ejemplo, la Batalla de Hastings o a Julio César) como ¡entidades *metafísicas*!

Ahora tracemos la historia de cómo Ayer luchó con las paradojas que abrazó en *LTL*. Tan temprano como en 1936 el profesor Ryle le ofreció a Ayer una manera de escapar de estas paradojas en un artículo, 'Unverifiability-by-Me' (*Analysis*, volumen 4). Ryle sugería que se enmendara el PV para afirmar, en efecto, que un enunciado (no analítico) tiene significado si es verificable por una persona u otra —viva o muerta o (presumiblemente) todavía no nacida— y solamente entonces. Ryle llamaba a su versión del PV 'el principio de verificabilidad por cualquier verificador que a usted le guste' (p. 7). Argumentaba que 'El principio de verificabilidad puede no contener ninguna referencia a mí' (p. 11) Su manera de tratar las afirmaciones acerca de las experiencias de otras personas se muestra en estos dos pasajes:

> Quiero argumentar que... 'Yo puedo encontrar mis propias experiencias sólo introspectivamente' es una proposición analítica, pero que *implica* directamente que tiene significado decir 'hay experiencias introspeccionables que no están en mí y, así, no son introspeccionables por mí' [pp. 4-5].
>
> Mis experiencias ciertamente son privadas. Eso es una tautología... Pero siendo la privacía una noción causal, debe tener significado decir que hay experiencias que no me pertenecen... Entonces, ¿qué puedo entender por la afirmación 'otra persona tiene un sueño'? Dando por sentada la verdad del principio de verificabilidad por cualquier verificador que a usted le guste, significaría 'alguien podría despertarse y recordar que tuvo un sueño... y yo no tuve ningún sueño tal' [p. 10].

Veinte años después, en *The Problem of Knowledge* (1956), Ayer aceptó finalmente la versión del PV que Ryle había propuesto. Su resistencia a hacerlo se revela por los medios desesperados a los que recurrió en el intervalo. En *Foundations of Empirical Knowledge* (pp. 167-9), argumentaba que las afirmaciones acerca del pasado tienen significado porque es lógicamente posible [6] que *yo* haya existido en algún tiempo anterior, y que las afirmaciones acerca de las experiencias de otra persona tienen significado porque es lógicamente posible [6] que *yo* tenga una experiencia [por ejemplo, un dolor] de la que ¡de hecho es dueña otra persona! Los argumentos que Ayer utilizaba en *FEK* para apoyar estas conclusiones eran, sin embargo, incongruentes con sus propias premisas. Su tesis de que es lógicamente posible que *él* haya existido en algún otro período de la historia es incongruente con su tesis de que él es (es una construcción lógica de) una serie de datos de los sentidos; porque, en la explicación de Ayer, un dato de los sentidos es una ocurrencia que no puede ser identificada por referencia a algo *en* lo cual o *a* lo cual ocurre; así, su identidad debe depender presumiblemente del tiempo en el que ocurre. Su argumento para justificar su conclusión de que es lógicamente posible que él tenga una experiencia de la que de hecho es dueña otra persona da por cierto lo que debe probar. Escribió: 'respecto de cualquier experiencia dada, es un hecho contingente el que pertenezca a *una serie y no a otra*. Y *por esta razón* no tengo nin-

[6] ¿Qué puede haber querido decir Ayer aquí con "lógicamente posible"?

guna dificultad en concebir que pueda haber experiencias que no estén relacionadas con mis experiencias en las formas necesarias para constituirlas en elementos de mi historia empírica. . .' (p. 168. Itálicas mías). La razón que da aquí presupone que para él tiene significado postular series de experiencias diferentes a aquellas que lo constituyen a él; aunque lo significativo de esto es precisamente lo que Ayer está tratando de justificar, lo que está tratando de reconciliar con su PV, que formula aquí diciendo: '*Yo* no puedo afirmar significativamente la existencia de algo que *yo* no pudiera observar concebiblemente' (p. 166. Itálicas mías). Esto es lo que él describía aquí como la 'dificultad *a priori*' que hay que quitar antes de que uno pueda apelar al argumento de la analogía (p. 169). Durante la siguiente etapa, en su Introducción de 1946 a *LTL*, Ayer abandonó su posición de 1940 (*FEK*) sobre la base (inusitada para él) de que no se conforma a 'nuestro empleo presente', y dijo que estaba 'inclinado a regresar a una interpretación "conductista" de las proposiciones acerca de las experiencias de otras personas' (pp. 19-20).

Antes de considerar lo que Ayer dice en el pasaje de *The Problem of Knowledge* (1956) en el que abandona su versión original del PV, se llamará la atención sobre su interpretación errónea, en realidad una caricatura, de lo que él llama 'el principio empirista más antiguo', en su Introducción de 1946 a *LTL*. Debemos considerar lo que Russell había dicho en su libro para principiantes, *Problems of Philosophy* (1912), en el pasaje al que Ayer se refiere aquí. Ayer critica el principio empirista de Russell por 'el defecto de imponer una condición demasiado áspera a la forma de las teorías científicas; porque parecería implicar que sería ilegítimo introducir cualquier término que no designara por sí mismo algo observable' (p. 14). ¿Puede Ayer realmente haber pensado que la exposición de Russell implica que es ilegítimo introducir términos

como "mesón", 'la fuerza de la gravedad", etc.? Hace creer que Russell podría haber pensado esto citando de él sólo la parte subrayada de esta oración admitidamente opaca: 'El principio fundamental en el análisis de proposiciones que contienen descripciones es éste: *toda proposición que podamos entender debe estar compuesta totalmente por constituyentes con los que estemos familiarizados*'. Pero sólo se necesita leer los dos siguientes parágrafos de Russell para ver que, *por supuesto,* la posición de él no implica lo que Ayer dijo que parecía decir. Russell acentúa, como el mérito principal de su teoría de las descripciones que está delineando aquí, 'que nos permite pasar más allá de los límites de nuestra experiencia privada' (*P of P,* p. 92); es decir, que nos permite hacer lo que el principio de Ayer de la Verificabilidad-por-Mí impedía hacer a éste, llevándolo a describir el dolor de otra persona como un 'objeto metafísico'. La oración opaca de Russell no se debería haber citado sin citar también alguno de los pasajes que la explican, como: 'es difícilmente concebible que podamos hacer un juicio o respaldar una suposición sin saber qué es lo que estamos juzgando o qué es lo que vamos a suponer. Debemos atribuir *algún* significado a las palabras que usamos, si hemos de hablar con significado y no proferir sólo ruido; y el significado que atribuimos a nuestras palabras debe ser algo con lo cual estemos familiarizados' (p. 91). Claramente, Russell no estaba usando aquí "familiarizado" en su sentido cotidiano. Su lista de las clases de cosas con las que podemos estar familiarizados (en su sentido) incluía los llamados datos de los sentidos y los universales, pero excluía las cosas materiales. Esto obviamente necesita una enmienda para evitar dar por sentadas cuestiones que la aceptación del empirismo no nos exige suponer. Las palabras de Russell también necesitan una enmienda para evitar que se entienda que el significado de una palabra es algún objeto al que ella se refiere; como si

todas las palabras fueran nombres y el significado de cualquier nombre fuera su *nominatum*. La versión enmendada de la oración de Russell que acabamos de citar podría rezar: una persona puede atribuir significado a cualquier palabra sólo si puede interpretar esta palabra en términos de lo que ella misma ha experimentado. Por supuesto, de este principio podemos derivar *una* regla para eliminar oraciones sin significado, a saber, que una oración carece de significado para una persona a menos que ésta pueda interpretar cada una de las expresiones lingüísticas que contiene en términos de lo que ella misma ha experimentado, de los datos de su propia observación o consciencia.

Creo que entiendo por qué Ayer fue tan lento, por qué se resistía tanto a enmendar su PV quitando la calificación 'por mí'. Desde que Locke intentó formular el empirismo, la principal meta ha sido sostener que las 'ideas', creencias y conocimiento de *toda persona* dependen de *su propia* experiencia. Es un principio básico del empirismo británico tradicional el hecho de que las palabras de otra persona pueden tener significado *para mí* sólo si *yo* puedo interpretarlas en términos de *mi* experiencia y sólo en esa medida. La formulación del empirismo por Russell, y la alternativa que di, afirman dicho principio central que Ayer *parece* haber abandonado, ya que no ha rechazado el PV, pero ha abandonado la calificación 'por mí'. Esta calificación fue rechazada enfáticamente por Ayer en *The Problem of Knowledge* (1956), donde trata el problema concerniente a las afirmaciones acerca del pasado diciendo que la verificabilidad no requiere 'que alguna persona en particular, su autor u otra, de hecho deba ser capaz de verificarlas' (p. 199); subraya la necesidad de 'distinguir entre afirmaciones que no son verificables por nadie y las que no son verificables por alguna persona en particular' (p. 246); y dice: 'Se puede decir que las afirmaciones empíricas se refieren a las experiencias en el sentido de que es sólo a través

de la ocurrencia de alguna experiencia como se puede demostrar que son verdaderas o falsas, *pero no tiene que ser la experiencia propia*' (pp. 238-9. Itálicas mías). Ayer aceptaba aquí el principio de Ryle de 1936 de la 'verificabilidad por cualquier verificador que a usted le guste' Estas afirmaciones de Ayer aparecen en el capítulo que culmina con una explicación revisada de las 'afirmaciones acerca de otras mentes', de manera que uno esperaría que Ayer hiciera uso de su versión enmendada del PV al argumentar que esas afirmaciones tienen significado. *Sin embargo, no lo hace.* La solución que ofrece es de hecho una aplicación de la clase de empirismo de Russell. Ayer escribe:

> Y si yo puedo saber cómo sería satisfacer un determinado conjunto de descripciones y tener una determinada experiencia, entonces puedo entender una afirmación en el sentido de que alguien que satisfaga estas descripciones tiene esa experiencia, independientemente de si esa persona es, o pudiera ser, yo mismo [p. 249].

Como lo muestra el contexto, la cláusula condicional de Ayer se debe interpretar como: 'Si yo puedo entender la descripción usada para hacer referencia a una determinada persona y la descripción de la clase de experiencia adjudicada a esta persona'. . .

Aquí no hay nada acerca de que yo tengo que poder *verificar* una afirmación tal; sólo que, para entenderla, debo entender las descripciones que ocurren en ella, es decir, presumiblemente, debo poder interpretar estas descripciones en términos de mi propia experiencia. ¿Ha reconocido Ayer que "el" PV, cualquier PV, es redundante? Evidentemente no. Uno obtiene la impresión en sus últimos escritos de que todavía piensa que *alguna* forma de "el" PV *debe* ser válida. Termina su artículo 'Can there be a Private Language?' diciendo: 'No cabe duda que una condición necesaria para *mi* comprensión de una afirmación descriptiva es que debe ser verificable de alguna manera. Pero no

tiene que ser directamente verificable... *no tiene que ser verificable por mí*' (*PAS,* Supp. vol., 1954. Itálicas mías). Y en su conferencia inaugural de 1960 dijo: 'No tengo el deseo de desconocer el principio de verificación, aunque sufre de una vaguedad que todavía no ha sido posible lograr erradicar' (*The Concept of a Person,* 1963, pp. 20-1). ¿Se podría contentar Ayer con las implicaciones de hacer equivalente "verificable" y 'verificable por una persona u otra'? Entonces no tendría derecho a desafiar la pretensión de que las afirmaciones acerca de Dios, del Nirvana o del Absoluto han sido verificadas por las experiencias de los místicos y por eso tienen significado para ellos, si no es que para otros.

Yo expongo que la clase de positivismo que Ayer trajo de Viena llevó a los empiristas británicos a un callejón sin salida del cual, parece, todavía no han encontrado un escape, excepto el de suprimir "el" PV, al mismo tiempo que usan todavía a veces una versión no identificada de él. Los filósofos han oscilado entre diferentes versiones de "el" PV, incluyendo las siguientes:

i) Según la primera versión de Ayer, una oración no analítica tiene significado *para mí* sólo si expresa una proposición verificable *por mí* y sólo entonces.

ii) Según la versión de Ryle de 1936 y la de Ayer de 1956, una afirmación no analítica tiene significado si es verificable por *alguien: vivo, muerto o todavía no nacido,* y solamente entonces. '¿Tiene significado *para quién?*', deberíamos preguntar entonces. Si la respuesta es 'para alguien, vivo, muerto o todavía no nacido', esta fórmula es una tautología carente de interés. Si la respuesta es 'para cualquiera', o 'para uno mismo', esta fórmula obviamente es falsa.

iii) Aquí anticiparé algo que argumentaré en la Segunda Parte de este libro: que una tercera, y considerablemente diferente, versión del PV forma una premisa suprimida de algunos de los argumentos de Wittgenstein en sus *Philosophical Investigations* y en algunos escritos filosóficos influidos por sus observaciones posteriores. Esta versión se puede formular así: una oración utilizada para hacer una afirmación acerca de una persona, P, tiene significado *para cualquiera, incluyendo a P,* si es verificable *por personas diferentes a P* y sólo entonces.

Será conveniente tener etiquetas para hacer referencia a estas tres versiones del PV. Me referiré a ellas como 'la versión por-mí', 'la versión por-alguien' y 'la versión por-otros'. La aceptación de la versión por-mí de Ayer lo compromete a uno a una explicación conductista de los significados de las afirmaciones acerca de las experiencias privadas de otros. La versión por-alguien no lo compromete a uno con ninguna forma de conductismo, y en verdad la finalidad de Ryle al proponerla en 1936 era, *inter alia,* evitar las paradojas implicadas en el conductismo del *LTL* de Ayer. Más tarde argumentaré que la versión por-otros lo compromete a uno a conclusiones que exhiben buenas razones para clasificarla como una especie de conductismo. Pero la pregunta que hay que plantear ahora es: ¿por qué cualquier empirista había de aceptar o aplicar, en forma abierta o encubierta, *cualquier* versión de "el" PV? Las tesis centrales del empirismo británico tradicional presumiblemente han sido éstas:

i) que todas las afirmaciones cuya verdad se puede conocer *a priori* son analíticas, siendo determinada su verdad por los significados de los símbolos en los cuales se expresan;

ii) que la *evidencia* de la verdad o falsedad de cualquier afirmación no analítica consiste en los datos de las observaciones y/o la consciencia de *alguien;*

iii) que la *evidencia de una persona* para la verdad o falsedad de cualquiera afirmación no analítica consiste en los datos de *sus propias* observaciones y/o su consciencia, incluyendo esos datos, por supuesto, el testimonio de otras personas;

iv) que todas las ideas de una persona se derivan de *su propia* experiencia. (En este enunciado impreciso, "ideas" se puede interpretar con el significado de capacidades para usar determinados símbolos y/o para reconocer determinadas cosas.)

¿Por qué desearía alguien substituir estas tesis con alguna regla *ad hoc* ideada solamente para distinguir las oraciones sin significado de las que sí lo tienen?[7] Si, o en tanto que, los empiristas quieren una regla para eliminar las oraciones que no tienen significado, pueden adoptar la regla implícita en los argumentos de los primeros empiristas británicos, como Hume y Russell: a saber, que una oración carece de significado para una persona *a menos* que pueda interpretar cada una de las expresiones lingüísticas que contiene en términos de lo que *ella misma* ha experimentado. Nótese ahora un rasgo de la *aplicación* de Ayer de su versión por-mí que no he comentado. Sus paradojas se derivan no simplemente de hacer equivalente 'verificable" y 'verificable-por-mí', sino también (y sin hacerlo explícito) de *identificar* significado con evidencia, de identificar lo que una oración significa para mí con mi evidencia de su verdad, es decir, según Ayer, con los datos de los sentidos que he obtenido o podría obtener, los cuales serían mi evidencia de su verdad. Tan pronto como esta ecuación se hace explícita, es obvio que no se puede defender y que debe ser rechazada. Sin embargo, corregir este error no nos permite salvar la versión por-mí del PV. La razón para desechar esta versión es que es una confusa combinación de las diversas tesis del empirismo tradicional presentadas antes.

Presumiblemente los filósofos del lenguaje, o al menos la mayoría de ellos, todavía *son* empiristas. Algunos que toman las instrucciones de Wittgenstein de la manera más literal tal vez querrían mantener una discreta neutralidad, o incluso desechar el empirismo porque es

[7] Una parte de la respuesta puede ser el deseo de no aburrir diciendo lo que se ha dicho antes.

una *teoría,* y por ello debe ser desterrado de la filosofía. ('Puede que no adelantemos ninguna clase de teoría.' *PI,* § 98.) Y existe una cierta torpeza en profesar el empirismo para aquellos que han sido persuadidos a equipararlo con la aceptación de alguna forma del Principio de Verificación, pero no se las han arreglado para formular esto de alguna manera que lleve a cabo lo que quieren (es decir, adecuar sus propias creencias de sentido común acerca del mundo con enunciados científicos respetables acerca de entidades no observables, en tanto cuanto que expulsan como insensateces todas las demás afirmaciones acerca de los inobservables, especialmente las que hacen los teólogos y filósofos). Si es el fracaso en encontrar una formulación viable de "el" PV lo que inhibe a algunos filósofos para reconocer, y a muchos para practicar, el empirismo, el reconocimiento de que el empirismo no se debe equiparar con ningún PV puede hacer algún bien. En todo caso, es incongruente que un filósofo haga lo que Ayer en *LTL,* cosa que fue presentada explícitamente como una forma moderna y rigurosa del empirismo: es decir, establecer una regla, tratarla como autoevidente y deducir de ella muchas conclusiones contrarias a los hechos. Ayer mostró tan poco interés por los hechos empíricos pertinentes como otros metafísicos racionalistas lo hicieron en el pasado: no permitían que simples hechos empíricos arrojaran duda sobre lo que ellos habían deducido de lo que *ellos* habían encontrado autoevidente. Hay una semejanza entre el proceder de Ayer en *LTL* y el de Ryle en *The Concept of Mind,* el libro que discutiré en seguida. Ryle dice en el capítulo I cosas que implican o sugieren que él está en posesión de alguna regla que le da derecho a descartar oraciones que sí usamos como 'errores de categoría', como 'impropias', 'absurdas', 'sin sentido', etc. Creo que Ryle desea ser considerado como empirista. ¡Qué extraño que un empirista afirme o asuma en el capítulo I una regla acerca del significado

o el lenguaje y deduzca de ella que no podemos o no debemos decir cosas que sí decimos! David Hume, en la Sección I de su *Treatise,* sí 'se aventuró a afirmar' su regla, ideada en mucho para el mismo fin: eliminar enunciaciones que él pensaba que carecían de significado. Pero Hume al menos desafió a sus lectores a falsificar su regla, si podían, encontrando un contraejemplo; y él mismo encontró uno que decidió que no era importante.[8] Así, Hume presentó su regla, inicialmente, como una hipótesis que necesita ser probada por la observación, aunque concluyó demasiado precipitadamente que ésta la confirmaba. Seguramente los que profesan el empirismo deberían practicarlo en sus propios escritos y pensamiento filosóficos y no sólo en sus conferencias sobre la historia de la filosofía.

Lo que se ha dicho en esta sección no se debe interpretar como demostración de que no reconozco a *LTL,* a pesar de todos sus defectos, como un clásico del argumento condensado y persuasivo; ni se debe interpretar como un ataque al profesor Ayer, que tan a menudo ha tomado la delantera para revisar sus posiciones de antes de la guerra.

[8] Se trata del 'fenómeno contradictorio' que Hume describe en el tercer y último párrafo de la Sección I: que una persona se puede formar una idea de un matiz particular de azul que nunca ha visto.

SECCIÓN IV

Ambigüedades importantes en *The Concept of Mind* del profesor Ryle

The Concept of Mind de Ryle (1949) es un libro importante, al menos por dos razones. Primera, hizo que una generación de filósofos volviera a pensar una importante familia de problemas. Segunda, mostró cuán excesivamente simplificada e inadecuada era una suposición que hicieron la mayoría de filósofos anteriores sobre las palabras que se usan para describir lo que se puede llamar en sentido amplio los 'estados de la mente': la suposición de que esas palabras son simplemente nombres de experiencias privadas o de disposiciones para tener tales experiencias. El hecho de que ahora esa opinión nos parezca ingenua es una medida del mérito de Ryle.[1] Sin embargo, este libro tiene serias fallas. Sus argumentos oscilan entre tesis incompatibles, y están presentados en una jerigonza que a menudo oscurece la finalidad de Ryle y sus métodos. Éste describe su materia como 'la lógica de los conceptos de la conducta mental', y su método como corrector de errores acerca de las 'categorías' a las cuales pertenecen esos conceptos. Este libro vigoroso, agudo e influyente, se leerá sin duda durante muchos años; por lo mismo, la identificación de sus tesis y la evaluación de sus métodos de argumento es algo implícito en una crítica de la filosofía del lenguaje.

Ryle describe que su tesis negativa va dirigida a refutar lo que él llama 'la teoría oficial' acerca de las mentes, significando con ello la clase de dualismo de

[1] La revuelta contra la filosofía tradicional de la mente fue iniciada por Wittgenstein, pero sus pensamientos sobre esto no se publicaron sino a partir de 1953.

Descartes, según el cual la mente de una persona es una substancia inmaterial que para su existencia no depende del cuerpo y a la cual son inherentes todos sus estados de consciencia y poderes mentales. Ryle apoda a esto la teoría 'del fantasma en la máquina'. Afirma que es 'un gran error y un error de una clase especial... a saber, un error de categoría' (p. 16), y que es la fuente de muchos otros errores categoriales. Los más importantes de éstos son, según lo que Ryle dice en el capítulo I:

i) lo que él llama 'la doctrina del Acceso Privilegiado', es decir, la opinión de que 'sólo yo puedo tener un conocimiento directo de los estados y procesos de mi propia mente' (p. 11) y de que 'El acceso directo al funcionamiento de una mente es el privilegio de esa misma mente' (p. 14);

ii) la opinión de que las palabras que usamos para describir los caracteres, los estados mentales, etc., de las personas significan 'episodios especiales en las historias secretas de ellas', 'modificaciones' en la 'corriente de la consciencia' (p. 15);

iii) lo que él llama 'la hipótesis paramecánica', es decir, la opinión de que la mente es 'un campo de causas y efectos' (p. 18), un 'centro de procesos causales' (p. 19). De manera sorprendente, Ryle habla como si la opinión de que (algunas) acciones tienen causas mentales fuera una hipótesis nueva inventada por Descartes (p. 21).

La elucidación de su término "error categorial" es claramente esencial para la finalidad de Ryle. Su método para hacer esto es ofrecer ejemplos. Dice que un niño o un extranjero cometería un error de categoría si tomara "la Universidad de Oxford" para referirse a una institución de la misma clase que "la Iglesia de Cristo", o si tomara "la división" para referirse a una unidad militar distinta de los batallones, etc., que la componen. Añade que esos errores los cometen personas que no supieron 'cómo manejar los conceptos *Universidad, división*... Sus confusiones surgen de *la incapacidad para usar ciertos asientos del vocabulario inglés*' (p. 17). Nótese que la cláusula que puse en itálicas indica que Ryle está equiparando "manejar un concepto" con usar una palabra o frase. En vista de esto, la descripción que Ryle hace de su programa —'rectificar la lógica de los conceptos de conducta mental' (p. 16)— *parecería* significar: corregir nuestros modos de usar el sinnúmero de palabras inglesas que, como decimos, describen la mente de una persona. Esta impresión se refuerza por la pretensión de Ryle de que todas las oraciones que unen o desunen términos como "cuerpo" y "mente", o "...mental" y "...físico", son errores de categoría, no son 'propios', son 'absurdos' y 'no tienen sentido' (p. 22). Como ejemplos de tales uniones absurdas da: 'existen tanto mentes como cuerpos', 'acontecen procesos físicos y procesos mentales', 'hay causas mecánicas... y causas mentales de los movimientos corporales'. Ryle ciertamente parece aquí estar corrigiendo, y no describiendo, el uso inglés, porque sus sentencias aquí implican el tratar como carentes de sentido muchas oraciones que se usan y se entienden comúnmente, como "Él es fuerte (sano o ágil) de mente y de cuerpo" o "Su conducta tuvo causas tanto mentales como físicas". El capítulo I le da a uno la impresión de que Ryle está haciendo lingüística *a priori*. Dice que sus argumentos clave 'intentan mostrar por qué ciertas especies de operaciones con conceptos sobre las facultades y procesos mentales son violaciones de las reglas lógicas' (p. 8); lo cual indica que cuando Ryle marca una oración como un error de categoría, se trata de una deducción de alguna 'regla lógica': de (supondría el lector) la regla o reglas para asignar los 'conceptos' a las 'categorías' apropiadas.

Sin embargo, a veces Ryle describe su programa de tal manera que hace pensar que no se trata de lingüística *a priori*, sino empírica. Escribe:

> La mayoría de los conceptos de conducta mental cuyo comportamiento lógico examinamos en este libro, son conceptos familiares y cotidianos. Todos nosotros sabemos cómo aplicarlos. . . Lo que está a discusión no es cómo aplicarlos, sino cómo clasificarlos, o en qué categorías ponerlos [p. 62].
>
> Muchas personas pueden hablar con sentido con los conceptos, pero no pueden hablar con sentido acerca de ellos. . . no pueden exponer las regulaciones lógicas que gobiernan su uso [p. 7].

Tales afirmaciones sugieren que Ryle compartía la opinión de Wittgenstein de que nuestro lenguaje cotidiano está 'en perfecto orden lógico', que lo que se necesita rectificar son los modos por medio de los cuales los teóricos, notablemente los filósofos, han construido erróneamente nuestras locuciones diarias y que las aserciones frecuentes de Ryle respecto a lo que se puede o no se puede decir propiamente están pensadas como recordatorios acerca del empleo inglés, destinadas a mostrar a los teóricos que *ellos* han producido errores de categoría. Esta interpretación del programa de Ryle se ajusta a mucho de lo que él hace. Su tesis de que los enunciados que usan palabras de disposición han sido erróneamente interpretados como informes sobre episodios privados se justifica al recordársenos cómo la gente usa normalmente esas palabras (y lo más importante, aunque mucho menos acentuado, cómo verifican esos enunciados). Sin embargo, si interpretamos así la intención de Ryle, él no puede justificar el hecho de marcar como errores de categoría a las muchas afirmaciones cotidianas en las cuales unimos "mente" y "cuerpo", o "mental" y "físico". Y a veces atribuye errores de categoría tanto a 'legos' como a 'teóricos' (por ejemplo, en la p. 50).

¿Qué quiere decir Ryle entonces con "error de categoría"? Según él, un error de categoría consiste en decir (o preguntar) acerca de un 'concepto' que pertenece a una 'categoría' algo que se puede decir (o preguntar) propiamente o con significado sólo acerca de un 'concepto' de una 'categoría' diferente. Esto presupone que tenemos algún criterio (regla) para asignar conceptos a las mismas o a diferentes categorías. (Cuando uso "criterio" en este libro, lo uso para significar 'regla para decidir o juzgar'. Véase *OED*.) Es por ello una omisión muy seria en *C of M* que Ryle no explique ni discuta el criterio (¿criterios?) que está usando para este fin. Su mayor aproximación a la formulación de un criterio es cuando dice: 'Cuando dos términos pertenecen a la misma categoría es propio construir proposiciones conjuntivas que los incluyan' (p. 22). Lo inverso a esto nos daría el siguiente criterio: que cuando es impropio construir una proposición conjuntiva que incorpore dos términos, estos términos son de diferentes categorías. ¿Por qué Ryle no formuló esta regla? ¿Fue porque ella haría obvio que *antes* de que él pudiera aplicar este criterio debería tener alguna manera independiente de reconocer cuándo una oración conjuntiva es impropia (o absurda o carente de sentido?) Y entonces la pregunta obvia sería: ¿Con qué regla (criterio) se decide si una oración conjuntiva es impropia, absurda o carente de sentido?

De hecho, Ryle había formulado explícitamente, en su artículo 'Categories' (*PAS*) de 1938, un criterio para asignar términos a diferentes categorías. (Esto se discute en la Sección VI.) El criterio de 1938 tiene implicaciones muy diferentes a la sugerida en *C of M* (p. 22). Los filósofos que habían leído el artículo de Ryle de 1938 generalmente suponían, cuando discutían *C of M*, que Ryle estaba usando en él su criterio anterior. Supongamos que así era; ese criterio también depende de que nosotros tengamos una manera independiente de decidir qué oraciones son absurdas o carentes de sentido. Así pues, ambos criterios de Ryle para determinar las diferencias de categorías están suspendidos en el aire, sin apoyo, a menos que él esté dispuesto a respaldar alguna (s) regla (s) para decidir cuándo una oración es impropia o carente de sentido, por ejem-

plo, "el" PV. Si alguna versión del PV es una premisa suprimida del razonamiento de Ryle en *C of M,* es una pregunta que se pospondrá hasta que hayamos considerado, en la siguiente sección, algunas muestras del tipo de filosofía del lenguaje que practica. Pero nótese el uso de Ryle de "no propio" o "impropio" y de "absurdo", "no significante" o "no tiene sentido", *como si* quisieran decir lo mismo (por ejemplo, en las pp. 22-3). Su uso de "impropio" sugiere que la corte a que apela es la propiedad gramatical, el empleo inglés; su uso de "absurdo", "carente de sentido", etc., sugiere que le preocupan los problemas epistemológicos y que su corte de apelación es "el" PV (o alguna otra regla designada para el mismo fin). Presumiblemente Ryle no habría deseado que sus lectores miraran su uso de "error de categoría" simplemente como su manera de descartar lo que él siente intuitivamente que carece de sentido.

La principal tesis negativa de Ryle parece clara. Sus tesis positivas —lo que propone que se ponga en el lugar del dualismo cartesiano— están lejos de ser claras. Mi mayor interés en *C of M* consiste en ilustrar y explicar las muchas afirmaciones contrarias a los hechos que hace Ryle acerca de la lengua inglesa. Sin embargo, para entender lo que llevó a Ryle a hacer tales afirmaciones, es necesario tratar de identificar sus tesis positivas. La fuente de las piezas de lingüística *a priori* y/o legislativa de Ryle está en el hecho de que él busca apoyarse en el lenguaje ordinario para rechazar una teoría que está erigida sobre la gramática del inglés (y de otras lenguas europeas), y para afirmar teorías que no lo están. Esta incongruencia, a su vez, parece ser fuente de la ambivalencia que encontramos en las formulaciones de Ryle de sus tesis positivas. El resto de esta sección se ocupará de la ambivalencia de las tesis positivas de Ryle. La Sección V ilustrará las incongruencias en los intentos de Ryle para apoyar estas tesis apelando al empleo inglés. En la

Sección VI, se argüirá que no se puede dar ningún apoyo teórico al uso que hace Ryle de "error de categoría" y que este 'concepto' no se puede rescatar para la finalidad de hacer lingüística *a priori.*

Uno de los rasgos que más causan confusión de *C of M* es que Ryle hace muchas afirmaciones que implican que él está abogando por alguna forma de conductismo, pero también hace muchas afirmaciones más que son incompatibles con cualquier forma de conductismo. Antes de dar ejemplos, ofreceré un diagnóstico de la principal fuente de esta ambivalencia. Ryle argumenta como si el rechazo del dualismo cartesiano requiriera el rechazo de lo que él llama la doctrina del Acceso Privilegiado (DAP). A esta doctrina se le podría llamar igualmente bien 'Dualismo Epistemológico', porque lo que afirma es que hay dos clases diferentes de acceso a cualesquiera de los estados mentales de una persona, dos modos o formas diferentes de *conocimiento.* Los demás pueden averiguar la naturaleza de las experiencias de Juan —que éste tiene un dolor o está retratando a Juana o que desea un cigarrillo— sólo en base a la evidencia de su comportamiento manifiesto, incluyendo la expresión de lo que él decida comunicarnos; mientras que Juan tiene un acceso directo o 'privilegiado' a tales estados: no necesita observar su propio comportamiento manifiesto ni interpretar o sacar inferencias de lo que observa.

Desde el principio Ryle hace de la DAP uno de sus blancos principales. Lo que presenta como su primer argumento principal contra el dualismo cartesiano es que un corolario de la DAP consiste en que una persona sólo puede hacer 'inferencias problemáticas' acerca de los estados mentales de otra; una conclusión que, según Ryle, nos comprometería con conclusiones que son absurdas: 'La soledad absoluta es. . . el destino ineluctable del alma. Sólo nuestros cuerpos se pueden conocer' (pp. 14-15). Este argumento se repite posteriormente (por ejemplo, en las pp. 51 y ss.). Es ob-

vio que Ryle no reconoció, cuando escribió *C of M*, que aceptar la DAP no lo compromete a uno con el dualismo cartesiano; que aceptar la DAP deja abierta la cuestión de si las sensaciones, sentimientos, imágenes o pensamientos no expresados verbalmente de una persona son, como suponía Descartes, modificaciones de una substancia mental inmaterial o, como muchos filósofos han sostenido, incluyendo a muchos materialistas, si son productos secundarios o 'aspectos internos' de procesos físicos que ocurren en su cerebro. Ryle escribe a menudo como si tuviera que elegir entre el dualismo cartesiano y el conductismo. Y en efecto al rechazar la DAP se compromete uno con alguna forma de conductismo.

Sin embargo, antes de seguir adelante debo explicar cómo estoy usando "conductismo". Los filósofos que aseguran o niegan que Ryle (o Wittgenstein) era conductista sin explicar lo que ellos mismos entienden por conductismo, han olvidado la primera lección de Sócrates. Los psicólogos que se han llamado a sí mismos 'conductistas' han usado esta palabra de maneras muy diferentes. Para J. B. Watson, que introdujo el término, el conductismo es en primer lugar un principio o directriz metodológica: que los datos de la psicología científica deben aprehender sólo la conducta observada y públicamente observable de los organismos vivos;[2] que los 'datos introspectivos' nunca se deben buscar durante el experimento ni publicar en los resultados'.[3] Pero Watson también dice cosas que muestran que deseaba rechazar el dualismo cartesiano a favor del fisicismo. Incluso hablaba de 'la ficción de que hay algo así como una vida mental' (*Behaviourism*, p. 180); y proponía desechar términos como 'consciencia, estado mental, . . . imaginería, y similares' (artículo de 1913, *op. cit.*, p. 166), evidentemente porque pensaba que no *hay* estados, procesos u objetos privados a los que se pudieran aplicar esas palabras. Así pues, descartaba la(s) imágenes mentales como ficticias (*Behaviourism*, p. 213). Compárese el conductismo watsoniano con la clase de teoría que el profesor C. A. Mace ha defendido y presentado como una especie de conductismo: rechaza explícitamente la suposición metodológica central de Watson, porque Mace mira la introspección como una fuente indispensable de datos, y ni siquiera substituye "introspección" con un sinónimo.[4] La teoría que Mace defiende, y que llama 'Conductismo Analítico', implica aceptar el fisicismo sin rechazar la DAP.

Los psicólogos que se han llamado a sí mismos 'conductistas' y han tratado de permanecer fieles a la directriz metodológica de Watson, generalmente han sido inconsecuentes, en todo caso, tanto si han experimentado con personas como con ratas. Siguen solicitando lo que otros llaman 'informes introspectivos' [5] y confiando en ellos; además siguen interpretando esas respuestas como *enunciados* que dan información acerca de lo que ellos mismos no pueden observar, es decir, las experiencias de sus sujetos; y han intentado hacer que este procedimiento aparezca como 'objetivo' y 'científico' *rebautizando* esas respuestas, por ejemplo, como 'conducta verbal'.[6] Algunos de los psicólogos que han tratado de seguir el programa de Watson (incluyéndolo

[2] *Cf. Behaviourism*, 1925, cap. I, especialmente p. 6.

[3] 'Psychology As The Behaviourist Views It', en *Psych. Review*, vol. XX, 1913, p. 170.

[4] 'Some Implications of Analytical Behaviourism', *PAS*, 1948-9, p. 7.

[5] Cuando un experimentador dice a su sujeto, por ejemplo: 'Oprima el botón cuando este disco le parezca del mismo color que aquél', la respuesta manual del sujeto funcionará como un enunciado; el sujeto tiene que entender esas instrucciones como una petición de información acerca de su propia experiencia perceptiva, es decir, acerca de algo *no* observable por el experimentador.

[6] Véase, por ejemplo, *Verbal Behaviour* de B. F. Skinner (1957), y el cap. XVII de su *Science and Human Behaviour*, 1953.

a él) son incongruentes también en otro aspecto: amplían el significado de la palabra "conducta" para incluir procesos físicos dentro del organismo que no son públicamente observables. (Compárese esto con el fisicismo de Carnap mencionado antes, en la p. 50 n.5.) El mismo Watson inició esto usando "conducta interna" o "implícita" para designar, por ejemplo, las reacciones glandulares de una persona y los movimientos de sus órganos del habla que, supone Watson, *constituyen* su pensamiento. Otros psicólogos han ido más lejos en esta dirección. Así, Mace amplía "conducta" para incluir 'estados corporales, disposiciones corporales, "estados de alerta" corporales. . .' (*op. cit.,* p. 4). Los psicólogos que hacen esto (a diferencia de Skinner) parecen haber olvidado el punto central del programa de Watson —que los datos de los psicólogos deberían limitarse a lo que se ha observado y es públicamente observable.

Cuando los filósofos usan "conductismo" para referirse a una teoría o tesis filosóficas, presumiblemente no lo usan para hacer referencia a una metodología para la práctica de la psicología. Esto es asunto de los psicólogos. Y no sería útil para nosotros usar "conductismo" como un sinónimo de "fisicismo" o de "materialismo". *Si* algún filósofo ha sostenido alguna vez, explícita y nada congruentemente, que no hay estados o procesos conscientes u objetos privados, que los últimos son ficticios, sería apropiado seguir a Mace cuando llama a esta tesis 'conductismo metafísico' (*op. cit.,* p. 2). Sin embargo, el tipo de teoría o tesis filosófica que para nosotros es útil etiquetar como "conductismo" es la principal pretensión de lo que Mace llama 'conductismo analítico', y que él formula así: 'Las afirmaciones acerca de la mente o la consciencia simplemente resultan ser, en el análisis, afirmaciones acerca de la conducta de las cosas materiales [es decir, organismos vivos]' (*op. cit.,* p. 2). Esta enunciación es aceptable con tal de que no extendamos "conducta" para cubrir todos los estados y procesos físicos, incluyendo los hipotéticos, que tienen lugar dentro de los organismos.

Sin embargo, voy a enmendar la formulación de Mace usando "predicado mental" para referirme a cualquier término que usemos para describir la mente o el acto, estado, proceso, capacidad o susceptibilidad mentales, etc., de una persona. Usaré "conductismo (filosófico)" para referirme a las tesis que entonces se pueden expresar diciendo que los significados de los predicados mentales tienen que ser explicados[7] en términos de conducta públicamente observable, *o,* con menos vaguedad, que los enunciados que adjudican cualquier predicado mental a una persona se pueden analizar exhaustivamente en enunciados acerca de lo que *los demás* pueden o podrían observar que esta persona hace. Necesitamos un marbete para este fin, ya que esas tesis han sido sostenidas por no pocos filósofos en años recientes, aun cuando expresadas a veces en jerigonza, como una tesis referente a 'la lógica de los conceptos de la conducta mental' (Ryle) o referente a 'los criterios para decir esto y aquello' (Wittgenstein).

Ryle hace muchas afirmaciones que indican que está defendiendo el conductismo en el sentido en que he definido este término; y en la medida en que frecuentemente habla de actos o procesos mentales como 'supuestos', 'ocultos', 'fantasmagóricos', 'míticos', etc., su lenguaje sugiere que también defiende el conductismo metafísico. He aquí unos cuantos ejemplos:

> Entender los actos y las palabras de una persona no es. . . ninguna clase de adivinación problemática de procesos ocultos. Porque esta adivina-

[7] Nótese que, en esta definición, "explicados en términos de" es ambiguo. Puede significar 'enseñados con referencia a', 'definidos en términos de' o 'analizados en términos de', Es por eso que lo uso. Porque los filósofos que yo clasificaría como conductistas tienden a sobreponer estas tres diferentes frases o a oscilar entre ellas. Explicaré esta afirmación en la Segunda Parte.

ción no ocurre y no puede ocurrir... es parte de mi tesis general que los supuestos procesos ocultos son míticos, pues no existe nada que sea el objeto del diagnóstico postulado [p. 54];

Las clases de cosas que puedo descubrir acerca de mí mismo son las mismas que las clases de cosas que puedo descubrir acerca de otras personas, *y los métodos para descubrirlas son, en mucho, los mismos* [p. 155. Itálicas mías];

La objeción radical a la teoría de que la mente conoce lo que le pasa porque los sucesos mentales son conscientes por definición o, metafóricamente, autoluminosos, es que no hay tales sucesos [p. 161];

Uno de los motivos más fuertes para creer en la doctrina de que la mente es un escenario privado es el profundo hábito de suponer que deben existir... "actos cognoscitivos" y "procesos cognoscitivos"... [como] emitir juicios o pasar de premisas a conclusiones... Los episodios imputados parecerían ser impenetrablemente "internos" debido a que son genuinamente impresenciables. Pero son genuinamente impresenciables porque son míticos [p. 318].

Tales afirmaciones arrasadoras explican por qué *C of M* ha despertado interés entre los psicólogos conductistas. No obstante, solamente son plausibles en apariencia. Repetidas veces Ryle vuelve a admitir, sin trabajos y por la puerta trasera, los hechos que había expulsado a puntapiés y con ostentación por la de entrada. He aquí algunos ejemplos.

1) En el capítulo II, Ryle empieza asegurando que 'cuando describimos a personas que ejercen cualidades de la mente no nos referimos a episodios ocultos de los cuales son efectos sus actos y expresiones manifiestos, sino a esos actos y expresiones manifiestos en sí' (p. 25). Con todo, más adelante en este capítulo dice: 'saber cómo es una disposición... sus ejercicios pueden ser manifiestos *o no,* los actos ejecutados *o imaginados,*

las palabras dichas en voz alta *u oídas en la cabeza,* los cuadros pueden estar pintados en tela *o en el ojo de la mente'* (pp. 46-7. Itálicas mías).

2) En el mismo capítulo, Ryle afirma: 'El comportamiento inteligente manifiesto no es indicio de las operaciones mentales, sino es esas operaciones mismas'. Con todo, añade que la descripción que Boswell hace de la mente del doctor Johnson 'era, por supuesto, incompleta, ya que había notoriamente algunos pensamientos que Johnson conservó para sí mismo cuidadosamente y debe haber habido muchos sueños, ensueños y soliloquios silenciosos *que sólo Johnson pudo haber registrado'* (pp. 57-8. Itálicas mías).

3) En el capítulo VI, Ryle representa la tradicional opinión del autoconocimiento como algo que implica un 'doble [8] Acceso Privilegiado', a saber, una 'constante consciencia' de los contenidos de la propia mente e introspección, es decir, el escrutinio deliberado ocasional de esos contenidos (p. 154). Ryle asegura que 'la consciencia y la introspección no pueden ser lo que oficialmente se describe que son, *ya que sus supuestos objetos son mitos'* (p. 155. Itálicas mías). Y su formulación de la opinión tradicional muestra a qué se refiere aquí Ryle como 'supuestos objetos': 'Soy consciente de todos mis sentimientos, voliciones, emociones y pensamientos, e introspectivamente, escudriño algunos de ellos' (p. 155). Sin embargo, este comienzo osado queda cancelado a medida que el argumento avanza. La 'constante consciencia' de una persona de lo que piensa y hace se reinstala con ayuda de sinónimos caseros como "está *al tanto* de" y "escuchar detrás de las puertas"; porque Ryle admite que, cuando actúa inteligentemente, el que actúa está *'al tanto* de lo que ha terminado así como de lo que queda por hacer' (p. 178) y que 'escuchamos tras de las puertas nuestras propias expre-

8 Aunque nadie diría que tenemos un acceso doble a las mesas, porque somos bien conscientes de ellas ¡con o sin escudriñarlas!

siones no verbalizadas' (p. 184). El escrutinio deliberado de objetos o procesos privados también se reafirma, con la sola condición de que se les describa como 'objetos de retrospección' y no como 'objetos de introspección' (pp. 166-7). Ryle argumenta aquí como si no pudiéramos prestar atención a un suceso privado sino hasta que ha dejado de ocurrir, aunque esto es obviamente falso de alguno de sus propios ejemplos, como tener una melodía dando vueltas en la cabeza. Ryle arguye que los filósofos que aceptan la DAP están usando "consciente" de un modo que no se usa en la vida ordinaria. Con todo, su propia lista de los usos ordinarios incluye aquél en el cual "consciente de" significa 'prestar atención a'. Y desvía la atención del otro relevante uso cotidiano, en el que se dice que alguien recobra la consciencia cuando despierta o sale de una anestesia general; desvía la atención informando del empleo poco común en el que se dice de una persona que se halla bajo anestesia local 'que perdió la consciencia de los pies a las rodillas' (pp. 156-7).

4) En el capítulo VII, Ryle rechaza como espuria 'la consagrada antítesis... entre las cosas y eventos que cualquiera puede atestiguar y las cosas o eventos que sólo su poseedor puede atestiguar', y apoya esto con el siguiente argumento:

> Es verdad que el zapatero no puede *atestiguar* los pinchazos que yo siento cuando me pincha el zapato. Pero es falso que yo los *atestigüe*... Yo siento o tengo los pinchazos, pero no los *descubro* ni los *atisbo;* no son cosas que descubra *observándo*las, *escuchándo*las o *saboreándo*las. En el sentido en que se puede decir de una persona que tiene a un petirrojo bajo observación, sería una insensatez decir que *ha tenido* un dolor *bajo observación* [p. 205. Itálicas mías].

Este extraño argumento gira sobre la explotación de los verbos obviamente inapropiados que puse en itálicas. El hecho de que no usemos nuestros ojos, oídos o paladares para detectar dolores difícilmente es una razón para negar que tenemos un acceso privilegiado a ellos, que podemos ponerles atención y notar hechos acerca de ellos que no son accesibles a otros de manera parecida. En verdad, en la página siguiente, la frase de Ryle, evidentemente conductista, es cancelada y transformada en una expresión verbal menor. Dice: 'el hecho de que no podamos hablar de la observación de las sensaciones de ninguna manera nos impide hablar del reparo o la atención que la gente puede prestar a sus sensaciones' (p. 206). Y aun la pretensión de que no podemos hablar de 'observar sensaciones' se ve minada por el reconocimiento de Ryle en la página siguiente de que ''observar' ... a veces se usa como sinónimo de 'prestar atención a' o 'notar''. En todo caso, ¿por qué criticar la DAP como si sus sostenedores hablaran de 'atestiguar' u 'observar' sensaciones, cuando generalmente han usado verbos diferentes como "introspeccionar"?

Los últimos dos ejemplos ilustran por qué muchos de los argumentos lingüísticos de Ryle les parecen a sus no simpatizantes como sutilezas verbales. Sin embargo, el punto que hay que subrayar aquí es que Ryle frecuentemente hace afirmaciones dramáticas que implican que está abogando por alguna forma de conductismo y en seguida procede a ofrecer análisis de predicados mentales que involucran referencias tanto a experiencias privadas como a conductas manifiestas. No obstante, nunca reconoce que sus osadas pretensiones iniciales necesitan ser calificadas. Esta ambivalencia permanece hasta el fin del libro. En la sección final, Ryle dice que 'los primeros conductistas' estaban equivocados; pero luego dice algo que implica que su propia posición es una forma de conductismo, a saber, que la descripción del comportamiento con los métodos conductistas 'rápidamente hizo evidente para los psicólogos cuán *umbrosos* eran los *supuestos* acontecimientos de la 'vida interna' cuya ignorancia o negación se re-

prochaba al principio a los conductistas' (p. 238. Itálicas mías).

Ryle no reconoce en ninguna parte que devuelve con una mano lo que ha quitado con la otra. Consideremos este pasaje:

> El truco técnico de conducir nuestro pensamiento mediante imágenes verbales audibles en lugar de palabras habladas, asegura el carácter secreto de nuestro pensamiento... Pero este secreto no es el adscrito a los episodios postulados del fantasmal mundo de sombras. Es meramente la privacía conveniente que caracteriza las melodías que dan vueltas en mi cabeza y las cosas que veo en el ojo de mi mente [p. 35].

Sin duda, es conveniente que otros no puedan inspeccionar nuestros pensamientos no expresados, nuestras imaginaciones, etc., y que no puedan *saber* nada de estos procesos que no queremos divulgar. Pero la DAP no implica que esos procesos sean *privados* o *secretos,* excepto en el sentido que Ryle llama aquí 'conveniente'. Tal como Ryle la formula, la DAP pretende meramente que 'sólo yo puedo tener conocimiento directo de los estados y procesos de mi propia mente' (p. 11). Con todo, Ryle argumenta como si conceder esto lo comprometiera a uno con el dualismo cartesiano; y luego se pone a caricaturizar esta teoría presentándola en metáforas espaciales, describiendo la mente como un 'mundo', 'sitio', 'escenario', 'teatro' o 'depósito' en el cual están 'localizados' o 'albergados' los acontecimientos internos.

Si descontamos las afirmaciones más arrasadoras de Ryle, que son canceladas por sus propios argumentos, y buscamos la interpretación más moderada, sus tesis principales parecen ser éstas:

a) que las mentes no son substancias;

b) que la mayoría de los predicados mentales, incluyendo a todos los importantes, describen disposiciones que se manifiestan predominantemente en la conducta patente, pero no exclusivamente, porque también se manifiestan en los acontecimientos privados;

c) que las acciones de una persona nunca son causadas por acontecimientos, actos o procesos privados.

Sin embargo, la última de estas tesis parece ser imposible de defender. Los argumentos de Ryle al respecto, en el capítulo III, son muy débiles. Esto no es sorprendente, ya que *sí* hablamos de acciones que son causadas por resoluciones, decisiones, etc., que Ryle reconoce como 'procesos auténticos' (p. 68). Ryle defiende la tesis *c)* argumentando como si "causa" tuviera que significar 'condición suficiente'; afirmando que a las resoluciones, etc., no se les puede llamar 'causas' de acciones, ya que a veces no se ejecutan. Ryle no tiene derecho a este argumento, puesto que él mismo usa "causa" en los vagos sentidos cotidianos en los cuales no significa 'condición suficiente'. También apoya la tesis *c)* arguyendo que describir el motivo de una persona es describir su carácter, describir alguna disposición, lo cual implica una proposición semejante a una ley acerca de cómo actúa la persona, siempre o generalmente, en circunstancias de una determinada clase (pp. 89 y 110-14). Ryle ignora por completo el sentido muy diferente en el que preguntar por el *motivo* o la *razón* de alguien para actuar es preguntar cuál era su meta consciente al ejecutar, o decidir ejecutar, la acción.

Encuentro muy extraño que Ryle haya atacado el dualismo cartesiano apelando al empleo inglés que, como otras lenguas europeas, tiene elaboradas en su gramática presuposiciones dualistas; y que haya descuidado los formidables argumentos de que disponía para su fin: como citar la evidencia experimental, ahora extensa, de que nuestros diversos poderes mentales dependen causalmente de regiones más o menos específicas del cerebro. O identificar los errores de la supuesta demostración de Descartes de que él (su mente) era una substancia que para *su* existencia (esto es, de la mente) no dependía de su cuerpo.

SECCIÓN V

La práctica de Ryle de una lingüística *a priori* y/o legislativa

Esta sección dará muestras de los tipos de incongruencia que encontramos en las apelaciones de Ryle al empleo inglés. Pero antes que nada se debe subrayar que la exposición que hace Ryle de su propio método en su obra *C of M* implica que la materia que es asignable a las categorías son las expresiones, los símbolos lingüísticos. Algunos lógicos, incluyendo a Russell en sus primeros escritos, han hablado como si lo que fuera asignable a categorías (tipos) fueran los contenidos de otro mundo platónico. Los filósofos hablan más a menudo como si lo asignable a categorías fueran los contenidos de este mundo, las cosas familiares para hablar de las cuales usamos palabras, y a veces dicen que lo son. *C of M* se interpreta a veces como si esto fuera lo que Ryle intentaba hacer.[1] Pero la posición de Ryle, tanto en *C of M* como en su artículo anterior 'Categories' (*PAS*, 1938), parece ser que la materia de la clasificación en categorías son las expresiones lingüísticas. Consideremos lo que Ryle dice en el artículo de 1938 en respuesta a su propia pregunta '¿qué son los tipos de tipos?':

> Sólo de las expresiones se puede afirmar o negar que son absurdas. La naturaleza no proporciona absurdos; ni siquiera podemos decir que pensamientos tales como creencias o suposiciones *o concepciones* sean o no absurdas. Pues lo que es absurdo es impensable [p. 201. Itálicas mías].

[1] Véase, por ejemplo, 'Philosophy and Language' de Ayer (*The Concept of a Person*, 1962, pp. 23-5).

Ryle parece estar aceptando las implicaciones de esto cuando dice que es 'prudente' 'formular nuestras teorías e investigaciones de tal manera que anunciemos todo el tiempo que estamos considerando si tales y tales expresiones pueden unirse de tales y tales modos con otras expresiones' (p. 201). Anticipa, correctamente, que entonces se pensará que está 'hablando de gramática', y propone una manera de tratar de prevenir esto: 'Entonces tratamos de decir que los absurdos resultan de la unión impropia no de las expresiones, sino de lo que las expresiones significan'; e introduce el término "factor de proposición" para cubrir 'cualquier cosa que una expresión signifique'. Pero concede que 'las preguntas acerca de los tipos de factores [de proposición] son, en cierto modo, simplemente preguntas acerca de las posibilidades de co-significación de ciertas clases de expresiones' (p. 203). Ryle parece estar reconociendo aquí que hablar sobre los 'factores de proposición' es un disfraz más bien transparente para hablar de expresiones lingüísticas.

En todo caso, Ryle parece estar comprometido con esta explicación de su materia por lo que dice en *C of M*. Porque equipara, la capacidad de 'manejar conceptos' con la capacidad 'de usar determinados vocablos en el vocabulario inglés' (p. 17); y contrasta su materia, descrita como 'la lógica de los conceptos de conducta mental', con 'hechos acerca de la vida mental de los seres humanos' (p. 16); y describe su materia tanto como 'la lógica de los conceptos de conducta mental' como 'la conducta lógica de algunos de los *términos* cardinales . . . en los que hablamos de las mentes' (p. 126. Itálicas mías). Admitidamente Ryle escribe a menudo como si hubiera olvidado que, según su propia explicación, son conceptos *qua* usos de palabras los que son asignables a categorías. Con frecuencia dice cosas como: 'Las mentes son. . . especies de cosas diferentes a los cuerpos' (p. 19), o 'Ciertamente exhibir espíritu de equipo no es lo mismo que jugar a los

bolos' (p. 17). ¡Ciertamente! Pero estas afirmaciones son acerca de las palabras "mente", "espíritu de equipo", etc., o sus usos. Las afirmaciones de Ryle *usan* estas palabras precisamente como yo uso "tiza" y "queso" si digo: 'La tiza es muy diferente del queso'. Si cuando Ryle dice que A y B son de diferentes categorías, esto hubiera significado solamente que las *cosas* que se llaman 'A' son muy diferentes de las *cosas* llamadas 'B', aún más desemejantes que la tiza y el queso, los contenidos de *C of M,* después de todo, se deberían catalogar como psicología, y muchas de sus tesis serían verdades trilladas.

Consideremos la lingüística contenida en el capítulo IV de *C of M*. Aquí el blanco de Ryle es la opinión, adjudicada a 'la mayoría de filósofos y psicólogos', de que 'las emociones son experiencias internas o privadas' (p. 83). Ryle divide en diferentes categorías lo que se alega que estos teóricos (no identificados) amontonan sin orden. No sé de ningún filósofo que haya aplicado "emociones" a todas las clases de predicados en cuestión, pero esto no es importante, porque el interés de este capítulo se halla en la clasificación que hace Ryle de estos predicados, sus argumentos para adoptarla y las conclusiones que usa para apoyarla. La clasificación de Ryle no difiere solamente de las de los teóricos rivales, sino del empleo inglés. Con todo, trata de justificar su propia clasificación apelando al empleo inglés. Abajo pongo una lista de la mayoría de sus ejemplos de los predicados que discute y las categorías a las cuales los asigna:

Categorías de Ryle	*Los Predicados*
Inclinaciones o Motivos (Estos términos se tratan como si fueran sinónimos)	vanidad, avaricia, patriotismo, pereza (p. 85), interés en la lógica simbólica (p. 87).
Estados de ánimo	
a) Agitaciones	ansioso, espantado, impresionado, excitado, convulso, aturdido, en suspenso, perturbado, irritado (p. 93).
b) Otros estados de ánimo	deprimido, feliz, poco comunicativo, inquieto (p. 98), hosco, risueño, triste, sereno, amigable (p. 99).
Sentimientos	estremecimientos, punzadas, angustias, palpitaciones, arrebatos, resquemores, escalofríos, ardores, pesadumbres, escrúpulos, ansias, pasmos, abatimientos, tensiones, compunciones y sobresaltos (pp. 83-4).

La inclusión en "Sentimientos" de palabras que normalmente se usan para referirse a sensaciones del cuerpo Ryle la hace aparecer menos extraña introduciéndolas en frases como 'una palpitación de compasión' o 'una punzada de remordimiento' (p. 84). Adentrándose más en el capítulo, uno llega a saber que, según Ryle, sólo palabras como "palpitación" y "punzada" son las que se refieren a sentimientos; que las palabras que siguen a "de", como "compasión" y "remordimiento", son nombres, no de sentimientos, sino de estados de ánimo; y que los sentimientos de una persona son meramente *signos* de su propio estado de ánimo actual, el cual tiene que inferir con trabajo. La explicación de Ryle implica que cuando digo que me siento feliz o triste, aburrido o enfadado, lo que estoy informando es un diagnóstico falible del estado de ánimo del cual sólo son signos mis sentimientos y no algo que de alguna manera sea 'una indicación directa de la consciencia'.

Consideremos cómo trata Ryle de justificar esta tesis original e interesante. Los estados de ánimo se distinguen de los motivos sobre la base de que los primeros son disposiciones a corto plazo y los últimos, relativamente a largo plazo; y de que los estados de ánimo 'monopolizan' de un modo que los motivos no lo pueden hacer, es decir, que estar en un determinado estado de ánimo impide hallarse en otros estados de ánimo de

tal manera que tener un determinado motivo no impide tener otros motivos (pp. 99-100). Las agitaciones se distinguen de los motivos (inclinaciones) de esta manera: 'Las agitaciones pueden ser violentas o leves. Las inclinaciones no pueden ser ninguna de estas cosas... pueden ser relativamente fuertes o débiles' (p. 94). Esta apelación al empleo inglés se basa en el criterio de Ryle de 1938 en cuanto a la diferencia de categoría.[2] Es inadecuada, ya que es perfectamente propio atribuir "leve" a "inclinación", "patriotismo" o "interés en la lógica". Más aún, esta regla para distinguir agitaciones de inclinaciones está en conflicto con otra que Ryle ofrece, es decir, que los motivos son 'propensiones a actuar intencionalmente' (pp. 97 y 111), mientras que los estados de ánimo que incluyen las agitaciones no lo son. Luego el temor y la ira serían agitaciones según la primera prueba, pero motivos según la segunda. La primera excluiría "inclinación" de la categoría Inclinaciones y la segunda excluiría de los Estados de ánimo algunos de los ejemplos de ellos que da Ryle, por ejemplo, "amigable". Puesto que Ryle introduce "Agitaciones" como un término (semi) técnico, una nueva categoría, es libre para definirlo como crea conveniente; pero no ofrece ninguna definición clara. Dice que las agitaciones no son 'acontecimientos y por eso no tienen lugar ni en público ni en privado (p. 83). Empero, describe las agitaciones como 'conmociones' (p. 83), y con toda seguridad se puede decir que una conmoción es un acontecimiento. Igualmente sus ejemplos de agitaciones incluyen estar *espantado* e *impresionado,* términos que comúnmente se usan para referirse a acontecimientos que tienen una ubicación precisa en el tiempo.

Las observaciones de Ryle acerca de las "agitaciones" se pueden tomar como definiciones estipulativas, pero lo que dice acerca de los "sentimientos" no se presenta

[2] Este criterio se describe en la siguiente sección y se le designa como 'CID'.

así, sino como un informe sobre el modo como la gente usa esta palabra, cuando lo hace 'estrictamente':

> Las palabras de estados de ánimo comúnmente se clasifican como nombres de sentimientos. Pero sí la palabra 'sentimiento' se usa estrictamente, esta clasificación es del todo errónea... *Los sentimientos, en sentido estricto, son cosas que viene y van o crecen y decrecen en unos cuantos segundos;* punzan o refunfuñan, *los sentimos en todo nuestro ser o en alguna parte de él* [p. 100. Itálicas mías].

Ryle apoya esto apelando a la manera como hablamos, afirmando, por ejemplo, que una persona 'puede decir que continúa teniendo punzadas', pero *no* 'que continúa sintiéndose... feliz o descontenta' (p. 100). (¿Por qué no?) También afirma que: 'Ordinariamente, cuando la gente confiesa que experimenta un sentimiento, lo hace con frases como 'una palpitación de compasión', 'un choque de sorpresa ' (p. 84). (¿Lo *hace*?) Parece perverso asegurar, en nombre de 'lo estricto', que es 'muy erróneo' clasificar "triste", "feliz" o "aburrido" como palabras para sentimientos, apoyar esto apelando al empleo ordinario y, sin embargo, ignorar el hecho de que en el empleo inglés esas palabras son casos paradigmáticos de nombres de sentimientos, de complementos de "Me siento...".

Una parte decisiva de la teoría desarrollada en este capítulo se refiere a la relación entre los sentimientos, en el sentido de Ryle, y los estados de ánimo; la tesis de que los sentimientos de una persona son meros signos a partir de los cuales ésta tiene que diagnosticar faliblemente en qué estado de ánimo se encuentra:

> Algunos estremecimientos, sobresaltos, ardores y cosquillas son sentimientos de deleite, sorpresa, alivio y diversión... Pero los transportes, sorpresas, alivios y angustias de los cuales esos sentimientos se diagnostican, o se diagnostican erróneamente, como signos, no son sentimientos en sí mismos, son agitaciones o estados de ánimo [p. 107].

Nótese cómo describe Ryle lo que pretende estar haciendo: 'Estoy tratando de mostrar solamente que es parte de la lógica de *nuestras* descripciones de sentimientos el hecho de que sean signos de agitaciones. . .' (p. 104. Itálicas mías). Un estudio del empleo inglés difícilmente confirma sus tesis. La nueva explicación que da Ryle de la relación entre los sentimientos y las agitaciones depende enteramente de sus propias definiciones de "agitaciones" y "sentimientos". Lo que hace Ryle en este capítulo es ofrecernos una manera de clasificar ciertos predicados mentales muy diferente de la del inglés normal; y oscurecer lo que está haciendo representándolo como 'la lógica de nuestras descripciones'. Su motivo se hace claro. Está tratando de persuadirnos de que todas las palabras importantes que usamos al describir las emociones y los sentimientos —todas excepto aquellas como "palpitación", "resquemor", etc.— son nombres de disposiciones: y por lo tanto, que no tiene ningún sentido pretender tener acceso privilegiado a las propias emociones, motivos, inclinaciones o estados de ánimo. El capítulo termina así:

> Los motivos y los estados de ánimo no son la clase de cosas que podrían estar entre las revelaciones directas de la consciencia o entre los objetos de la introspección, como se describen ordinariamente estas formas facticias del Acceso Privilegiado. No son 'experiencias' en mayor grado de lo que lo son los hábitos o las enfermedades [p. 115].

Si Ryle practicaba el método que profesaba, una pregunta que difícilmente habría podido evitar que se planteara es: ¿Tiene sentido decir 'Creo que siento *x*, pero puedo estar equivocado, puedo haber diagnosticado mal los signos, haber interpretado mal mis sentimientos'? (Aquí *x* puede ser cualquiera de los predicados que Ryle clasifica como estados de ánimo.) Si hacemos esta pregunta, la respuesta seguramente sería sí para algunos de esos predicados, por ejemplo, "amigable" o "celoso", y no para otros, por ejemplo, "feliz" o "espantado".

Ahora consideraré brevemente cómo practica Ryle la 'geografía lógica' en el capítulo VIII, donde discute "imaginar" y los verbos emparentados. Aquí Ryle *parece* estar haciendo lingüística *a priori*. Si este pasaje se concibió como lingüística empírica, sus conclusiones no se alcanzaron de hecho por la observación, ya que están reñidas con lo que revela la observación. Si alguien estuviera haciendo lingüística empírica, difícilmente podría dejar de notar que, aparte de "imaginar", los verbos que Ryle analiza son en dos clases: (i) los que como "representar", "visualizar", "ver en el ojo de la mente", tienen por complemento una frase nominal que designa a una persona, lugar o cosa; y (ii) los que como "suponer', "conjeturar", "fingir", van siempre seguidos de una cláusula con 'que', y "fantasear", que se complementa así casi siempre.

Para un lingüista esto debería ser una evidencia clara, si no decisiva, de que estos dos grupos de verbos son de diferentes categorías, de que desempeñan funciones de diferentes clases. El hecho de que 'imaginar" sea un verbo que puede entrar en cada clase es una fuerte evidencia de que es un homónimo, que se usa en diferentes sentidos en "Imagine una A" e "Imagine que p". Sin embargo, en lugar de sacar esta conclusión, Ryle dice cosas que sólo sirven para ocultar esta diferencia. Oscila entre los dos usos diferentes de "imaginar", e introduce un verbo nuevo suyo, " 'ver' ", para que ocupe el lugar de verbos cotidianos tales como "representar" y "visualizar". Y luego equipara " 'ver' " con "fantasear *que*". *Fantasee a un filósofo del lenguaje ordinario haciendo eso.* Habiendo comprendido el significado de esta oración en itálicas, consideremos ahora su gramática. Aquí "fantasear" no va seguido de "que", aunque está remplazando no a "representar", sino a "No es sorprendente *que*". Esto muestra que no podemos, después de todo, detectar la categoría (función

lingüística) de esos verbos *meramente* usando el criterio gramatical: si el complemento es un nombre o frase nominal o una cláusula con que. Debemos poner atención al uso del verbo en su contexto.

Ryle argumenta que la frase "imágenes en el ojo de la mente" es una descripción errónea (p. 253); y presumiblemente diría lo mismo acerca de "imágenes visuales". Ryle (como J. B. Watson) evidentemente pensaba que era necesario a toda costa negar que esas frases se refieran a objetos privados. Describe su tesis: 'En pocas palabras, imaginamos cosas, pero no vemos las imágenes' (p. 247). Empero sus argumentos implican que las imágenes tampoco son objetos de la 'vista', que no existen tales entidades que sean vistas o 'vistas'. Ofrece una variedad de sinónimos para "representar tal cosa" con el fin de eliminar todo aquello a lo que se pudiera aplicar "cuadro mental" o "imagen visual". Se nos dice que representarnos a Helvellyn es en realidad precisamente parecer que vemos a Helvellyn mismo (p. 248), 'imaginar *que* vemos a Helvellyn frente a nuestra nariz' (p. 256), o *'pensar* cómo [Helvellyn] se *vería'* (p. 270. Itálicas mías). Cada una de estas descripciones parecerá muy inadecuada a cualquier persona cuyas imágenes visuales sean del todo vívidas. Si Ryle hubiera tomado aquí en serio al lenguaje ordinario, presumiblemente habría preguntado *por qué "to picture"* (representar) es el verbo inglés más usado para describir lo que él llama " 'ver' ". La respuesta es, presumiblemente, que para la mayoría de la gente los objetos de ese representar (*picturing*) son en muchos aspectos como los objetos materiales que llamamos 'cuadros' (*pictures*). El famoso cuestionario de Francis Galton confirmó esto. (*Inquiries into Human Faculty,* 1883.) Si Ryle hubiera aplicado el criterio para la clasificación de categorías que parece usar en el capítulo I de *C of M*,[3] habría tenido que asignar "cuadros que son vistos" y "cuadros que son 'vistos' " a la misma categoría, porque muchos predicados son aplicables a ambas expresiones, por ejemplo, "vívido", "fiel" y "muy real". Una congruente apelación al empleo inglés, aquí como en otras partes, daría argumentos al dualismo (pero cuán poco valen esos argumentos).

[3] Este criterio se describe en la siguiente sección y se le denomina 'C2S + D'.

Los argumentos de Ryle en este capítulo parecen involucrar tanto psicología *a priori* como lingüística *a priori*. Dice que al representarse algo 'no *hay* nada emparentado con las sensaciones' (p. 266). ¿Qué podríamos decir entonces del hecho familiar de que la gente a veces confunde representarse algo con verlo? ¿O de lo que los psicólogos aseveran acerca de la imaginería eidética, es decir, casos en los que una persona puede observar en la imagen de un objeto recientemente visto, rasgos poseídos por el objeto, pero que no había notado al verlo? Ryle nos informa: 'Las gentes son muy inclinadas a exagerar la fidelidad fotográfica de su imaginería visual' (p. 275). ¡Sería interesante saber cómo lo descubrió Ryle! En verdad, es difícil entender cómo pudo Ryle afirmar esto que presupone (y que ha estado negando) que una imagen visual es algo que puede ser comparado con aquello de lo cual es su imagen.

Cuando Ryle hace esas aserciones de hechos psicológicos, sugiere que su principal tesis en este capítulo no es acerca de conceptos *qua* usos de palabras; que simplemente es que representar a Helvellyn es muy diferente de ver a Helvellyn. En ese caso, nadie, incluyendo a Descartes, podría estar en desacuerdo, y cada uno de nosotros tiene un método más simple para verificar esta tesis que inspeccionar las expresiones lingüísticas aplicables a tales experiencias. Pero en tal caso, ¿por qué no se habría contentado Ryle con asegurar la verdad trillada complementaria de que una imagen visual de Helvellyn es muy diferente a Helvellyn? Ya que a representar se le rebautiza como " 'ver' ", ¿por qué no usar el mismo artificio para distinguir lo que nos representamos (*we picture*) en el ojo de la mente

de los cuadros *(pictures)* físicos y llamar a lo primero "'representaciones'"? Puesto que Ryle ha reconocido que imaginar ('ver') es un proceso privado y que las punzadas, escrúpulos, etc., son episodios internos a los cuales uno puede prestar atención, ¿qué importaría para cualquiera de sus tesis principales si reconociera las imágenes visuales como objetos privados (u 'objetos') de una clase fugitiva y elusiva? Parecía estar haciendo esto antes, cuando hablaba de la 'privacía conveniente' de 'las *cosas* que veo en el ojo de mi mente' (p. 35. Itálicas mías).

He aquí algunos ejemplos más de las aserciones dogmáticas de Ryle de que no podemos decir o no decimos cosas que a veces sí decimos.

a) Ryle dice (¿absurdamente?) que en nuestro uso ordinario de "voluntario" 'es absurdo discutir si las actuaciones satisfactorias, correctas o admirables son voluntarias o involuntarias' (p. 69).

b) Ryle asegura que los adjetivos "obsesionante" y "no reconocido" son aplicables a una creencia, pero no al conocimiento (p. 134).

c) Ryle hace la aserción arrasadora y falsa de que nadie describe nunca las acciones como expresiones de voliciones o actos de la voluntad (p. 64), a menos que respalde la teoría cartesiana. La defensa que Ryle hace de esto es aberrante. Dice que "volición" es 'un concepto técnico' que no sabemos cómo usar 'porque no lo usamos en la vida cotidiana' (p. 62). Pero los filósofos que han usado "volición" lo emplean como un término-paraguas para significar elegir, tomar decisiones y resoluciones, hacer esfuerzos de voluntad. La palabra "volición" es semitécnica sólo en el mismo sentido que los términos que Ryle introduce, como "agitaciones", que emplea como un término-paraguas para cubrir ansias de miedo, punzadas de remordimiento, etc.

d) Ryle asegura que

> "Inferir" no se usa para denotar un proceso ni lento ni rápido. "Empecé a deducir, pero no tuve tiempo de terminar" no es algo que se pueda decir con significado... llegar a una conclusión... no es algo que se pueda describir como gradual, rápido o instantáneo [pp. 301-2].

Éste es el ejemplo que siguió el profesor White (véase Sección II, *supra)*: deducir una conclusión falsa acerca de lo que no podemos decir a partir de reglas caseras sobre las palabras de logro. El argumento de Ryle aquí es que verbos como "probar", "inferir" y "deducir" (y presumiblemente "resolver") se deben clasificar, junto con "obtener", "alcanzar" y "anotar", como 'verbos *'got it''*, otro nombre que da a los verbos de logro *(achievement-verbs)*. (Véase el índice analítico de *C of M.*) Ryle supone erróneamente que "inferir", "deducir", etc., se usan sólo para registrar el arribo a una conclusión, ignorando el hecho de que se usan también para referirse al proceso de pensarla. Algunas personas deducen las soluciones para (resolver) los problemas, infieren lo que se expresa, sacan conclusiones, etc., más lentamente que otras.

No acierto a decidirme sobre si las falsas conclusiones de Ryle acerca del empleo inglés se deben clasificar como lingüística *a priori* o simplemente como lingüística legislativa. Como dejé asentado antes, no uso "lingüística legislativa" para referirme a lo que se presenta explícitamente como una recomendación verbal, como cuando Ryle dice: 'Se puede y siempre se debería prescindir de la frase 'en la mente'' (p. 40).

Algunas de las conclusiones falsas de Ryle son claramente casos de lingüística *a priori;* por ejemplo, las conclusiones que él deduce de sus propias reglas sobre los verbos de logro.

Todas ellas parecen adecuadas para ser de lingüística *a priori* en la medida en que, según la Introducción y el capítulo I, se presentan como descubrimientos acerca de las categorías a las cuales los conceptos realmente pertenecen, y en que al lector se le da la impresión de que Ryle tiene algún criterio (regla) para asignar

conceptos a categorías. Más aún, cualquiera de ellas cabría dentro de la lingüística *a priori* si la premisa suprimida de la que se deriva fuera alguna versión del PV. Aquí debo tratar de contestar una pregunta planteada en la pasada sección: ¿alguna versión del PV forma una premisa suprimida del razonamiento de Ryle en *C of M*? (Si no, como hemos visto, entonces su regla o reglas para asignar conceptos a categorías carece (n) de toda explicación racional.) Hay alguna evidencia que apoya una respuesta afirmativa a esta pregunta. El profesor S. Hampshire reconoció esto en su penetrante reseña de *C of M* (*Mind,* 1950); pero creo que fue mucho más allá de la evidencia al afirmar que, para Ryle, 'Rectificar la lógica de los conceptos de conducta mental' *es* 'corregir lo que otros filósofos han dicho acerca de los *métodos de verificación* de enunciados que involucran conceptos mentales. . . (p. 245. Itálicas de Hampshire). Ésta es claramente *una* de las metas de Ryle, principalmente, desechar el Acceso Privilegiado como un método de verificación. Sin embargo, Hampshire continúa hablando como si Ryle ('realmente') se ocupara de los métodos de verificación *y no* de elucidar los enunciados analizando sus significados. Hampshire escribe: 'El profesor Ryle realmente no está argumentando que toda o la mayoría de las afirmaciones que involucran conceptos mentales son (*o se pueden expresar como*) afirmaciones hipotéticas acerca del comportamiento manifiesto. . .' (p. 245. Itálicas mías).

Hampshire ofrece alguna evidencia para lo que afirma aquí, pero no ofrece ninguna para lo que niega. Cita la frase de Ryle: '. . . a grandes rasgos, la mente no es tema propio de proposiciones categóricas *incomprobables,* sino el tópico de proposiciones hipotéticas y semihipotéticas *susceptibles de comprobarse*' (*C of M,* p. 46. Itálicas de Hampshire). Y cita fragmentos de tres oraciones de Ryle, poniendo en itálicas las palabras "probar", "establecer" y "descubrir". Consideremos el

primer fragmento citado: " 'La *prueba* de que alguien lo entendió' " (p. 245. Itálicas de Hampshire). Toda esta oración reza:

> En resumen, parte del *significado* de 'entender algo' es que alguien podría haber hecho tal o cual cosa, y lo habría hecho si tal o cual otra hubiera acaecido; y la *prueba* de que alguien lo entendió es una serie de acciones que satisfacen las apódosis de estas afirmaciones hipotéticas generales [p. 170. Itálicas de Ryle].

¡Esto difícilmente apoya la opinión de Hampshire acerca de lo que Ryle *no* está haciendo realmente! Ni la apoya la manera habitual con que Ryle presenta sus afirmaciones como elucidaciones de los significados de los enunciados, a saber, diciendo cosas como 'cuando describimos a las personas como. . . nos referimos a. . .' (p. 25), 'cuando se describe a una persona con. . . la descripción le atribuye. . .' (p. 27), y así en todo el libro.

Parece más apropiado que Hampshire acuse a Ryle de 'una confusión que o bien proviene de *identificar* el significado de una afirmación con *el* método de su verificación, o bien conduce a ello' (p. 247. Itálicas de Hampshire). Esto es más apropiado, pero no del todo, porque Hampshire atribuye aquí a Ryle una versión temprana y burda del PV; y Ryle seguramente no es culpable de argumentar como si hubiera *sólo una* manera de verificar un enunciado dado. Comparto el diagnóstico de Hampshire sobre el razonamiento de Ryle en tanto que creo que Ryle estaba usando en secreto alguna versión no identificada del PV. (¿Qué otra cosa, podríamos preguntarnos, pudo haber llevado a Ryle a tratar de defender una posición conductista?) Sin embargo, es materia de especulación con qué versión del PV estaba operando Ryle. Ciertamente, no la versión por-alguien, que Ryle había propuesto en 1936 como un modo de evitar el conductismo. Hampshire presenta una variante de la versión por-alguien como el principio correcto que Ryle debería haber adoptado,

aseverando que: 'Un enunciado sólo se hace vacuo [es decir, carente de significado] si se impide lógicamente. . . que *alguien* establezca *algún día* en *cualquier* condición su verdad o falsedad más allá de la duda razonable' (p. 247. Itálicas de Hampshire). Si Ryle se hubiera adherido a este principio, *C of M,* si todavía se hubiera escrito, habría sido un libro *muy diferente.*

Hay indicios en *C of M* que sugieren que Ryle estaba usando, como una premisa suprimida, la versión por-otros del PV más que la versión por-mí (o tanto como ésta). Obsérvese el contexto de la frase de Ryle citada por Hampshire de que 'la mente. . . [es] el tópico de proposiciones. . . susceptibles de comprobarse' *(C of M,* p. 46). Ryle discute aquí el problema de verificar si una jugada de un ebrio en una partida de ajedrez se debe a su habilidad y no a la suerte. Nótese que Ryle considera aquí sólo el problema de los *espectadores* e ignora el punto de vista del agente. Ryle hace esto con mucha frecuencia.[7] (Véase, por ejemplo, su discusión de la hipocresía, pp. 173-4.) Éste es el procedimiento que Wittgenstein generalmente sigue en la Parte I de *Philosophical Investigations.* Hay varias razones específicas para adjudicar a Wittgenstein la versión por-otros del PV, y las discutiré en la Segunda Parte. Los argumentos de Ryle en *C of M* a veces sugieren que pensaba en la misma dirección que Wittgenstein. Pero debo abandonar mi presente pregunta. Nunca *sabremos* la respuesta —a menos que el profesor Ryle pueda recordar y nos diga cuál es.

[7] A veces Ryle confunde los puntos de vista del hablante y el oyente. Por ejemplo, pregunta: '¿Cómo descubre una persona en qué estado de ánimo se halla?' Su respuesta es que 'el hombre aburrido descubre que está aburrido. . . encontrando que, entre otras cosas, dice malhumorado a otros y a sí mismo 'Me siento aburrido'. Añade: 'Esa abrupta confesión. . . es el primero y mejor índice, ya que. . . persigue ser entendida' (pp. 102-3). Persigue ser entendida *¿por quién?*

Sugiero que la mayoría de los argumentos detallados en *C of M* son (me atrevo a decir 'realmente') ejercicios de filosofía de la clase que Ryle describió al final de su artículo de 1931, 'Systematically Misleading Expressions' (*PAS,* 1931-2):

> La gente realmente no dice disparates filosóficos, a menos que se ponga a filosofar. . . o a expresarse sentenciosamente. Lo que hace es usar expresiones que por cualquier causa. . . disfrazan en vez de exhibir las formas de los hechos registrados. . . Entonces la filosofía debe implicar el ejercicio de la reformulación sistemática. . . Sus reformulaciones son. . . controladas no por el deseo de elegancia o de corrección estilística, sino por el deseo de exhibir las formas de los hechos cuya indagación constituye la filosofía. Concluyo pues, que hay. . . un sentido en el cual podemos inquirir e incluso decir 'lo que realmente quiere decir tal y tal'. Porque podemos preguntar cuál es la forma real del hecho registrado cuando éste está oculto o disfrazado y no debidamente exhibido por la expresión en cuestión. . . y actualmente me inclino a creer que esto es lo que es el análisis filosófico y que ésta es la única y total función de la filosofía. . . Yo más bien adjudicaría a la filosofía una tarea más sublime que detectar las fuentes de concepciones erradas recurrentes y de teorías absurdas en los idiotismos lingüísticos. Pero no puedo tener ninguna duda seria de que por lo menos es esto.

Si Ryle hubiera escrito *C of M* explícitamente como una aplicación de esta clase de análisis filosófico, nada se habría perdido. En ese caso, no se habría visto tentado a continuar diciéndonos lo que es propio o impropio decir, a practicar lingüística *a priori* o legislativa. Hubiera podido partir del hecho de que con frecuencia *sí* hacemos afirmaciones en las cuales conjuntamos "mente" y "cuerpo" o un término mental con uno físico; y luego hubiera podido argumentar que esa forma de hablar desvió a Descartes y a muchos otros a

pensar que la mente y el cuerpo son sustancias diferentes. Después podría haber desarrollado sus propios análisis de los usos de las palabras referentes a la mente para revelar el grado en que su aplicabilidad (a otras personas) depende de la conducta manifiesta (de ellas). Y si hubiera observado detenidamente 'las formas de los hechos' (la naturaleza de cada cosa) que se suponía iban a revelar sus análisis, es poco probable que hubiera dejado a sus lectores tan inseguros de sus propias opiniones positivas. Creo que los estudiantes de *C of M* lo encontrarán más inteligible si lo interpretan como un ejercicio del análisis filosófico descrito por Ryle en 1931. No cabe duda que este libro seguirá siendo por muchos años un libro de texto obligado. Merece ser leído, no sólo por sus importantes contribuciones a la filosofía de la mente, sino también para prevenir a los estudiantes contra sus influyentes errores.

Mi exposición de tales errores no es exhaustiva. Mencionaré otros dos, ya que aparecen en *C of M* y en obras subsecuentes de otros filósofos:

i) Argumentar *como* si 'Ningún S es P' derivase de la falsedad de 'Todos los S son P'. P. ej., se siguiese que *ninguna* acción inteligente es precedida y causada por un proceso privado de pensamiento o planeación inteligente, porque es falso que *todas* las acciones inteligentes sean precedidas y causadas así (capítulos II y IX); o se siguiese que *ninguna* acción voluntaria es precedida y causada por un acto privado de resolución o de voluntad, porque es falso que *todas* las acciones voluntarias sean causadas así (capítulo III);

ii) Argumentar que el dualismo cartesiano nos obliga a caer en círculos viciosos infinitos, como Ryle hace en casi todos los capítulos. Tales argumentos parecen plausibles *si* uno atribuye a los dualistas, por ejemplo, la pretensión de que una "actuación inteligente" *significa* una actuación precedida por 'alguna operación interna anterior de planear qué hacer'; porque entonces decir que es inteligente una actuación privada implica que se da 'otro proceso interior de planear el planear' (*C of M*, p. 31); etcétera. Pero todo lo que el dualista necesita hacer para evadir esta línea de ataque es rechazar la *definición* de "inteligente", etc., con la que se le está encasillando, al mismo tiempo que insistir en que tanto las meditaciones como las acciones no premeditadas pueden ser inteligentes en el mismo sentido de "inteligente".

Si un historiador de las ideas se toma el cuidado de comparar el contenido de *C of M* con la exposición del conductismo que hacen los psicólogos, encontrará algunas semejanzas obvias. J. B. Watson, el padre del *behaviorism*, argumentaba, como Ryle, que rechazar el dualismo cartesiano requiere que se prescinda de la introspección e, incluso, se niegue que pueda existir. (Véase el primer manifiesto de Watson, 'Psychology as the Behaviorist Views It', *Psych. Review*, 1913, especialmente p. 170, y el cap. I de *Behaviorism*, 1925, esp. p. 10.) No obstante, Watson y sus seguidores continuaron haciendo, y reportando, lo que otros *llaman* "informes introspectivos', y ocultaron la incongruencia (ante sí mismos, al menos) *rebautizando* esos informes, por ejemplo, como 'conducta verbal'. Compárese esto con el procedimiento de Ryle de sustituir "introspección" por "retrospección", "consciente de" por *"al tanto de"*, etc. El fin declarado de Watson al proscribir los 'datos introspectivos' era que los psicólogos aceptaran como datos sólo *lo que ha sido observado y es públicamente observable.* (Véase *Behaviorism*, p. 6.) Sin embargo, procedió, de manera incongruente, a extender "conducta" para cubrir lo que llamaba 'conducta interna o implícita', e incluyó bajo este membrete datos *no* observables públicamente, sino accesibles sólo a la introspección. (Véase, por ejemplo, las notas al pie de las pp. 173-4 de su primer manifiesto.) Compárese esto con el uso de Ryle de "conducta encubierta" para abarcar experiencias 'que sólo Johnson pudo haber registrado', etcétera.

SECCIÓN VI

El mal uso que hace Ryle de "error de categoría"

El fin de esta sección es mostrar que no es posible justificar el uso que hace Ryle de "Eso es un error de categoría" como una razón para decir 'Usted no puede decir eso con propiedad o con significado'. El argumento será ligeramente técnico en algunas partes, aunque los estudiantes que hayan estudiado algo de Lógica deberán entenderlo sin dificultad. Si algunos otros lectores se atoran, deben pasar a la Sección VII. Para su beneficio podemos asentar aquí que en 1954 Ryle, en efecto, concedió el punto que se discute. Reconoció que no hay ninguna 'manera exacta, profesional' de usar "categoría", que

> hay un modo inexacto, de aficionados, de usarlo, en el cual, como un martillo para hulla, hará un ruido satisfactorio tocando a las puertas que queremos que se nos abran. No da las respuestas a ninguna de nuestras preguntas, pero puede incitar a la gente, de una manera propiamente brusca, a que haga preguntas [*Dilemmas*, p. 9].

Si todos hubieran reconocido ya esta cuestión, esta sección sería superflua. Pero incluso Ryle parece no haber echado por la borda el concepto de error de categoría. Y habla de 'carriles de categoría' en un artículo posterior ('Use, Usage and Meaning', *PAS*, Supp. Vol., 1961, p. 230).

Ya que voy a discutir varios criterios (reglas) para asignar términos a las mismas o a diferentes categorías, criterios formulados en diversos idiotismos, adoptaré

una terminología simple a la que todos ellos se pueden traducir sucintamente. Para explicar esta terminología, tomaré la oración aislada de *C of M* que *parece* un criterio, la expresaré en mi terminología y luego explicaré mis palabras clave. Ryle escribió: 'Cuando dos términos pertenecen a la misma categoría, es propio construir proposiciones conjuntivas que los incluyan (p. 22). Y mi traducción es: 'Si A y B son de la misma categoría, hay algún P (predicado) aplicable tanto a A como a B.'

En cuanto a "P (predicado)". En aras de la brevedad, parto del empleo aristotélico. Uso "predicado" para referirme a lo que queda de una oración-en-uso cuando hemos substraído el componente lingüístico cuya categoría queremos decidir. Este último puede ser cualquier componente que deseemos. Podríamos retener "sujeto" y "predicado" como términos correlativos y usar "sujeto" para referirnos a este último componente; pero usaré "A", "B", etc., para este fin, y cuando me refiera a A, B, etc., los llamaré 'términos'.

Respecto a "aplicable". A menos que declare otra cosa, usaré "aplicable" para decir aplicable gramatical, significativa y unívocamente. "Gramaticalmente" es para descartar galimatías u oraciones como "Extrañamente es rojo". "Significativamente" querrá decir 'verdadera o *falsamente*'. Supondré que en 'Categories' (*PAS*, 1937-8) Ryle usó "absurdo" y "significativo" como términos contradictorios y no que se aprovechó de las diferencias emotivas u otras entre "absurdo" y "no significa". "Unívocamente" es para significar 'en el mismo sentido de la (s) palabra (s)', "equívocamente" para significar 'en diferentes sentidos de la (s) palabra (s)'. En su artículo de 1938 Ryle fue explícito acerca de la necesidad de utilizar "gramaticalmente" y "significativamente", pero no "unívocamente".

Acerca de "A" y "B". Como vimos en la pasada sección, Ryle daba a entender evidentemente que la materia asignable a las categorías son las expresiones

lingüísticas. Voy a discutir la clasificación en categorías con base en esta suposición.

Otros dos puntos preliminares: Supondré que Ryle usaba "de la misma categoría" y "de diferentes categorías" como términos contradictorios, y no meramente contrarios, y que usaba "categoría" y "tipo (lógico)" como sinónimos. (Normalmente usaba "tipo" en 1938 y 'categoría" en 1949.) Parece que no hay lugar a dudas acerca de ninguno de estos puntos.

El criterio de Ryle de 1938 para la diferencia de categoría fue formulado así:

> Dos factores de proposición son de diferentes categorías o tipos si hay marcos de la oración tales que cuando las expresiones para esos factores están introducidas como complementos alternativos para los mismos signos-brecha, las oraciones resultantes son significativas en un caso y absurdas en el otro ['Categories', *op. cit.,* p. 203].

La traducción de esto en mi terminología es:

CɪD: Si hay algún P aplicable a A pero no a B
o a B pero no a A, (p)
luego A y B son de diferentes categorías. (q)

El rótulo "CɪD" es la abreviatura de "criterio número uno para la diferencia de categoría". Marcaré a un criterio con "S" en lugar de "D" si se supone que debe mostrar que A y B son de la misma categoría. Añadiré "W" para débil si un criterio ofrece sólo una condición necesaria pero no suficiente y es sólo una prueba parcial. No podemos derivar de CɪD un criterio fuerte para asignar términos a la misma categoría. El contrapositivo equivalente de CɪD $(\bar{p} \supset \bar{q})$ proporciona sólo una condición necesaria de identidad categorial, a saber:

CɪSW: Si A y B son de la misma categoría, $(\bar{q})$
luego no hay ningún P aplicable a A pero
no a B, o a B pero no a A. $(\bar{p})$

El criterio fuerte para la identidad de categoría que correspondería a CɪD, a saber $(\bar{p} \supset \bar{q})$, es:

CɪS: Si no hay ningún P aplicable a A pero no a B,
o a B pero no a A, $(\bar{p})$
luego A y B son de la misma categoría. $(\bar{q})$

Ryle, precavido, se abstuvo de afirmar CɪS, y no dio ningún criterio para determinar que dos términos sean de la misma categoría; lo cual más bien es una gran laguna en una teoría de las categorías. Un hueco todavía más grande en la teoría de Ryle es que formuló de tal manera su criterio para la diferencia de categoría que la capacidad para usarlo depende de la de reconocer cuándo una oración es 'significativa' o 'absurda'. Sobre este tópico, la única contribución de Ryle es plantear la pregunta, en la última oración de su artículo: 'Pero, ¿cuáles son las pruebas de lo absurdo?' (p. 206); aunque antes había echado en cara a Aristóteles que confiara 'únicamente en el sentido común y el habla común' (p. 195).

CɪD es inútil para todas las finalidades de Ryle. El profesor J. J. C. Smart ha ofrecido contraejemplos *ad hoc* referentes a pares de palabras que uno querría poner en la misma categoría, por ejemplo, "cama" y "silla", "cero" y "uno" ('A Note on Categories', *BJPS,* 1953-4.) Así, 'El asiento de esta . . . es duro" es aplicable a "silla", pero no a "cama". He aquí una fórmula general para proporcionar un contraejemplo en cualquier caso tal. Hagamos que "r" represente la forma comparativa de superioridad de cualquier adjetivo aplicable tanto a A como a B. Luego "A es r que B" (por ejemplo, "las camas son más suaves que las mesas") es significativa y "B es r que B" (Por ejemplo, "las mesas son más suaves que las mesas") no es significativa. Según CɪD, se puede mostrar que dos expresiones cualesquiera son de categorías diferentes —excepto cuando A y B son sinónimos exactos—, porque en su caso, "A es r que B" *también* carece de significado. Así pues, el

único fin para el cual C1D podría ser de alguna utilidad sería el de un gramático que quisiera identificar sinónimos exactos.

Antes de dejar el artículo de Ryle de 1938, puede valer la pena mencionar una de las observaciones que hace al paso. Escribió que 'extraer el tipo' de una expresión 'no puede excluir la operación de revelar los enlaces de las proposiciones que lo contienen' (p. 205). Pero acababa de definir "enlaces" como 'todas las relaciones lógicas de una proposición, a saber, lo que implica, por lo que implica, con lo que es compatible y con lo que es incompatible'. Parece obtuso tratar de desarrollar, a partir de este indicio, un criterio utilizable, ya que su aplicación a un solo caso implicaría examinar las relaciones lógicas entre todas las oraciones que contienen A, todas las oraciones que contienen B y ¡todas las demás oraciones de la lengua inglesa! Porque Ryle incluía 'ser compatible con' entre las relaciones lógicas pertinentes. Como diría Bertie Wooster, la mente flaquea espantada.

Volviendo a *C of M*, la única oración que parece un criterio, citada arriba, se traduce:

C2SW: Si A y B son de la misma categoría, (r)
luego hay algún P aplicable tanto a A como a B. (s)

El contrapositivo equivalente ($\bar{s} \supset \bar{r}$) es:

C2D Si no hay ningún P aplicable tanto a A como a B, ($\bar{s}$)
luego A y B son de diferentes categorías. ($\bar{r}$)

C2D intenta proporcionar una condición suficiente de diferencia de categoría, pero en la práctica no puede por sí mismo dividir términos en diferentes categorías. Para dos términos cualesquiera que se ofrezcan como candidatos, es fácil asignar un predicado aplicable a ambos. *Si* se cree que se está obligado a escoger entre

asignarlos a las mismas o a diferentes categorías, presumiblemente se querrá usar 'diferente' para términos como "amor", "un jaguar", "una gran dignidad", "buena pesca de salmón", etc. Pero el (los) predicado (s) "El dinero le servirá (o no le servirá) para" es unívocamente aplicable a éstos y a muchos otros términos. En efecto, si la propiedad gramatical fuera la corte de apelación, ¿por qué no se habrían de asignar dos términos cualesquiera a la misma categoría si "existe" puede ser predicado de cada uno? Nótese cómo trata Ryle lo que es para él un caso crucial: la oración conjuntiva (a) "Los cuerpos existen y las mentes existen", o su equivalente (b) "Tanto los cuerpos como las mentes existen". En la página 22, Ryle dice que esas oraciones no tienen sentido, pero en la página siguiente cambia su fundamento y afirma que "existen" no se usa en el mismo sentido cuando va ligado a "cuerpos" y cuando va ligado a "mentes". Expresa esto de manera pintoresca diciendo: 'Es perfectamente correcto decir, en un tono de voz lógico, que existen las mentes, y decir, en otro tono de voz lógico, que existen los cuerpos'. Bueno, no cabe duda que uno puede cambiar el 'tono lógico' de su voz cuando está a la mitad de decir 'Los cuerpos existen y las mentes existen', pero, ¿puede uno entonar simultáneamente "existen" en dos diferentes 'tonos de voz lógicos' cuando dice 'Tanto los cuerpos como las mentes existen'? Ryle se enfrenta audazmente a esta dificultad asegurando que la última oración sólo se podría usar *como una broma* (p. 23). Muchos filósofos, y el anglohablante medio, no parecen haber visto la broma. Nótese que Ryle simplemente supone, sin discusión, que "existen" tiene dos significados diferentes cuando va ligado a "cuerpos" y a "mentes", y así sólo da por sentado lo que hay que probar. En la página 23 concede que es correcto gramaticalmente decir 'Los cuerpos existen y las mentes existen'. Así pues, no puede mostrar, apelando al empleo lingüístico y aplicando C2D, que "cuerpo"

y "mente" son de diferentes categorías, a menos que proporcione algún criterio *independiente* para decidir cuándo un P se aplica en sentidos diferentes a A y B, o a menos que pretenda que su intuición logrará realizar el truco. Éste es el problema que el profesor Fred Sommers trató de resolver después y sobre el cual volveré brevemente.

Nótese que puesto que la mentada oración explicatoria de Ryle empieza 'Cuando. . .', y no 'Cuando y solamente cuando. . .', él todavía no ha dado criterio alguno para determinar la identidad de categoría. Si la oración de Ryle hubiera comenzado 'Cuando y solamente cuando' (Si y solamente si), habría afirmado tanto C2D ($\bar{s} \supset \bar{r}$) *como* el criterio correspondiente para la identidad de categoría ($s \supset r$), es decir:

C2S: Si hay algún P aplicable tanto a A
como a B, (s)
luego A y B son de la misma categoría. (r)

Si Ryle no tenía la intención de afirmar C2S, entonces hay que señalar las implicaciones: cuando un crítico ha refutado una aserción de que dos términos pertenecen a categorías diferentes según C2D, no puede invertir el argumento y decir '*Por lo tanto* son de la misma categoría'. ¿Podría Ryle haber deseado confiar en un criterio que deja nuestras preguntas sin decidir? Los ejemplos de Ryle de errores de categoría y lo que dice acerca de ellos indican que *quería decir* 'Cuando y solamente cuando'. Consideremos sus ejemplos de 'errores de categoría' a la luz del fin que profesa —mostrar que conjuntar "mente" y "cuerpo" es un error de categoría. En casi todos sus ejemplos, A es un nombre de una parte o miembro de algo, de lo cual B es un nombre; por ejemplo, cuando A designa a un *College* de Oxford y B a la Universidad, A a un Batallón y B a la División, A al Ministerio del Interior y B a la Constitución Británica, A a un guante de la mano derecha y B al par de guantes. (Ecos de la teoría de

los tipos de Russell.) Pero esta relación no puede ser la pertinente para la finalidad de Ryle. ¡No puede haber creído que Descartes pensaba que la mente de una persona es una parte (o miembro) de su cuerpo, o viceversa! Luego miremos su ejemplo referente al espíritu de equipo, que puede revelar lo que él creía que es el error involucrado en conjuntar "mente" y "cuerpo". Este ejemplo intenta mostrar que "exhibir espíritu de equipo" es de una categoría diferente de "patear", "pasar el balón" o "atajar". Ryle escribió: 'Ciertamente exhibir espíritu de equipo no es lo mismo que pasar el balón o atajar, pero tampoco es una tercera cosa en forma tal que podamos decir que el defensa *primero* pasa el balón y *luego* exhibe espíritu de equipo. . .' (p. 17. Itálicas mías). Ryle ponía en itálicas "y". Si hubiera omitido "primero" y "luego", ¿consideraría alguien que esta oración es un error de categoría? Que es el quid de este ejemplo, a menos *i)* que ". . . está exhibiendo espíritu de equipo" y ". . . está pasando el balón" sean de categorías diferentes porque los mismos predicados no son aplicables a ambos significativamente, en cuyo caso está usando C2D; y *ii)* que ". . . está pateando" y ". . . está pasando el balón" sean de la misma categoría, porque los mismos predicados son aplicables a ambos significativamente, en cuyo caso está usando C2S. Supongamos que interpretamos que Ryle tenía la intención de decir 'Cuando y sólo cuando' en la oración de marras, es decir, usando como criterio C2S+D; esto, en lugar de dejar todas nuestras preguntas sin decidir, hace posible verificar algo. Pero entonces se puede usar para verificar en demasía; a saber, que dos términos cualesquiera son de la misma categoría, a menos que, o hasta que, alguien pueda proporcionar un criterio independiente para decidir si un predicado se está usando unívoca o equívocamente.

No quiero dar la impresión de que considero esa oración aislada de *C of M* como una teoría de las categorías ¡cuidadosamente calculada! Mi interés es des-

cubrir si se puede inventar *cualquier* criterio lingüístico que sirva a los fines de Ryle. Nótese que sería evidentemente incongruente combinar el criterio de 1938 (C1D) con el existente en *C of M* (C2S + D), ya que mediante el primero se puede mostrar que dos términos cualesquiera, no sinónimos, son de diferentes categorías; y por medio del último, que dos términos cualesquiera son de la misma categoría. Pero consideremos un intento reciente de salvar la doctrina ryleana de las categorías y los errores de categoría. Me refiero al artículo del profesor Fred Sommers 'Predicability' (*Philosophy in America,* ed. Max Black, 1965). Sommers señala claramente una dificultad obvia en la aplicación de cualquier criterio para asignar términos a categorías. Nótese que Sommers usa "tipo" para significar lo que Ryle, en *C of M,* mienta con "categoría", y usa "categoría" en un sentido notoriamente muy diferente. Su crítica se dirige contra el criterio existente en *C of M* (C2S+D), en la forma en que Russell lo usaba. Es decir:

Si y solamente si hay algún P aplicable tanto a A como a B, luego A y B son del mismo tipo.

Sommers indica que todas las aplicaciones que se intenten de este criterio son 'de círculo vicioso'; porque si empezamos por suponer que P se aplica unívocamente a A y B, se sigue que A y B son del mismo tipo; pero si comenzamos por suponer que A y B son de tipos diferentes, se sigue que P se les aplica equívocamente. Por tanto, 'necesitamos una definición de diferencia de tipo que no dependa de la pregunta de si... los predicados son ambiguos o no' (p. 264).

Exactamente. No obstante, a pesar de este excelente comienzo, Sommers procede a hacer lingüística *a priori.* Asienta sin discusión que *el* criterio para la diferencia de tipo es:

C3S + D Si y solamente si hay dos predicados P y Q, tales que P sea aplicable a A pero no a B, y Q a B pero no a A, luego A y B son de diferentes tipos.

Sommers ilustra este criterio diciendo: 'las conferencias [A] y los dolores de cabeza [B] son de tipos diferentes, ya que tiene sentido decir de una conferencia [A] que la dio un catedrático [P], mientras que no tiene sentido decir esto de un dolor de cabeza [B]; por otra parte, tiene sentido decir de un dolor de cabeza [B] que fue curado [Q], mientras que no lo tiene decir esto de una conferencia [A]'. Desgraciadamente para Sommers también se sigue de su criterio que el "Guinness suelto" y el "Guinness embotellado" son de diferentes tipos. A = "G. suelto", B = "G. embotellado", P = "más fuerte que el G. embotellado", y Q = "más fuerte que el G. suelto". Producir tales contraejemplos parece ser un juego pueril, pero es una jugada en un juego que otros han inventado, es decir, presentar y usar como si fueran *a priori* reglas cuyas implicaciones no han investigado suficientemente para probarlas. Si Sommers añadiera una nueva cláusula a su regla para evitar mi respuesta, espero poder pensar otra réplica contra la cual él no haya legislado. ¿O dejará de producir más reglas *a priori*? Recordemos los trucos usados para hacer agujeros, taparlos y hacer más agujeros en el Principio de Verificación.

Sommers ofrece otra regla *a priori* en la misma página (p. 265). La llama 'la regla para hacer valer la ambigüedad', es decir, para decidir si un predicado se está aplicando en diferentes sentidos a diferentes términos. En mi terminología esta regla es:

Dados tres términos A, B y C y dos predicados P y Q, si P es aplicable, y solamente entonces, a A y B pero no a C, y Q es aplicable significativamente a B y C pero no a A, luego *o* P es ambiguo *o* Q es ambiguo.

Se da una sola ilustración para este complicado criterio: que "cinco pies de alto" [P] se aplica a las cercas [A] y a los hombres [B] pero no a los enunciados [C],

mientras que "sensato" [Q] se aplica a los hombres [B] y a los enunciados [C] pero no a las cercas [A]; así pues, *o bien* "alto" es ambiguo cuando se aplica a las cercas y a los hombres, *o* "sensato" es ambiguo cuando se aplica a los hombres y a los enunciados. Pero el criterio no nos dice cuál de estas conclusiones debemos sacar. A menos que supiéramos antes de aplicar el criterio que "sensato" es ambiguo en estos contextos y "alto" no lo es, el criterio ni siquiera *parecería* ser útil. Después Sommers procede a aplicar su regla-hecha-en-casa, pero no con un espíritu de vamos-a-ver-si-funciona. *Deduce* de su regla una conclusión ontológica, 'que no puede haber tres cosas tales' como las incluidas en la 'ontología de Strawson', a saber, 'espíritus, personas y rocas' (p. 267). Si esto tiene la intención de ser un descubrimiento acerca del mundo, uno debería preguntar si Sommers realmente desea rechazar la tesis de Hume de que no podemos deducir Hechos de las Relaciones de Ideas. Pero quizá Sommers en realidad tenía la intención de que su conclusión fuera acerca de si podemos usar con significado los términos "espíritu" o "persona". Esto es lo que indica su siguiente afirmación: 'Es claro que la regla del tipo nos deja sólo dos alternativas razonables: o bien adoptar un *lenguaje* sin espíritu o aceptar el dualismo cartesiano' (p. 269. Itálicas mías). Bueno, si alguien deduce que no podemos usar con significado los términos en cuestión, podemos remitirlo a muchos ejemplos, a más de a *Individuals* de Strawson.

Sin embargo, el punto sobre el que más quiero llamar la atención es aquel en el que, en el curso de aplicar la regla para detectar la ambigüedad, Sommers descubre (p. 268) que hay una tercera alternativa: que su regla deja abierto el hecho de que la ambigüedad que revele pueda no pertenecer a ninguno de los predicados, P y Q, sino a uno de los términos, B. Así pues, necesitamos otra regla (¿o intuición?) para decidir entre las *tres* alternativas que esta regla deja abiertas. Entonces, ¿por qué llamar a esta regla '*la* regla', si ésa es toda la ayuda que puede dar? De hecho, *cualquiera* de los tres términos podría ser ambiguo, así que la regla nos deja con *cinco* alternativas para escoger. Creo que se ha dicho bastante para mostrar que Sommers fracasó en su intento de escapar del círculo vicioso que describe tan claramente, y con ello, de salvar la teoría ryleana de las categorías o tipos. No sé de ningún otro intento de hacer esto que parezca, como podría el de Sommers a primera vista, ofrecer una esperanza de proporcionar reglas para racionalizar el uso que hace Ryle de "error categorial".

Después de escribir lo anterior, Susan Haak publicó una nítida crítica al criterio de Sommers para detectar la ambigüedad (*Analysis*, abril de 1968). Ella también se queja de que este criterio no da un veredicto determinado, y añade otras dos objeciones. Da el siguiente ejemplo que satisface del todo el criterio de Sommers, pero donde todos los predicados y términos parecen, de manera intuitiva, ser usados unívocamente: se puede decir que un dolor de cabeza (A) y una conferencia (B), pero no un libro (C), duran una hora (P), y se puede decir que una conferencia (B) y un libro (C), pero no un dolor de cabeza (A), son detallados (Q). En realidad, parece haber más de un sentido en el cual se puede decir de un libro que dura una hora; pero la señorita Haak podría resolver esto substituyendo P por 'continuar por una hora', o 'terminar una hora después de haber empezado'. La tercera crítica de Susan Haak es que, para usar el criterio de Sommers, *ya* debemos haber decidido si ciertos predicados son aplicables a ciertos términos, pero que esta decisión depende de si los predicados o términos son equívocos. Ésta es otra manera de decir que Sommers no ha escapado del círculo vicioso que su propio punto de partida proporcionó.

Por supuesto, no estoy afirmando que los filósofos necesiten excluir "categoría" de su vocabulario. En la

Sección XVIII indicaré un fin para el cual puede ser útil. Y no niego que haya muchos enunciados que puedan ser llamados 'errores de categoría', si usamos "categoría" en uno de los sentidos tradicionales *relativamente* claros delineados por Aristóteles, o por Kant, o por Russell (si hacemos equivalente su "tipo" a "categoría"). Es difícil llamar 'error de categoría' al hecho de decir del tiempo lo que sólo se puede decir de lugares o cosas, o de una clase lo que sólo se puede decir de sus miembros. Pero Ryle no ha perfeccionado la noción de categoría en cuanto herramienta filosófica. Como él la usa, las categorías pueden proliferar sin límite, ya que multiplica las diferencias de categoría para marcar distinciones notadas o deducidas recientemente entre los usos o las funciones de las palabras. Y aunque evidentemente concebía los errores de categoría como maneras en las cuales los seres humanos pueden exceder los límites del sentido, en cualquier lengua en que piensen, lo que discute de hecho es la gramática y las funciones de las palabras *inglesas*. Con todo, muchas de las afirmaciones que clasifica como errores de categoría no son ni absurdas ni impropias en el inglés en que se expresan. Uno de mis estudiantes, P. A. Flattery, sugirió que el criterio para determinar las diferencias de categoría debería ser:

Si y solamente si hay algún P aplicable a A pero no a B o a B pero no a A, luego A y B son de diferentes categorías *con respecto al P en cuestión.*

Ésta es una jugada legítima, pero no sirve para los fines del Ryle de 1949. Este criterio implicaría que "cuerpo" y "mente" son de la misma categoría con respecto a cada uno de los muchos predicados aplicables a ambos, y de diferentes categorías con respecto a cada uno de los muchos predicados aplicables a uno, pero no al otro. Si alguien desea volver a describir los descubrimientos de la lingüística empírica en esta terminología, tiene nuestro beneplácito para hacerlo.

SECCIÓN VII

Contribuciones del profesor Austin a la lingüística

A J. L. AUSTIN no se le puede imputar que practique la lingüística *a priori*, aunque tuvo una influencia considerable sobre los que lo hacen. No dedujo de reglas lo que la gente no puede o no debe decir, ni aseguró que la gente no puede decir con sentido cosas que sí dice. En efecto, una vez escribió que 'a veces debemos permitir que un empleo real, aunque aterrador, se utilice' y que 'un hablante genuinamente libre o excéntrico es un espécimen raro que hay que apreciar' (*Philosophical Papers*,[1] p. 132). Sin embargo, sus exposiciones de la lengua a menudo son normativas y no meramente descriptivas; o, si son descriptivas, describen cómo hablan el inglés las pocas gentes que son tan quisquillosas como él y tan sensibles a los matices y etimologías de sus palabras. A veces Austin transmite sus escalofríos ante los 'vulgarismos', así como ante el hablar desatinado de filósofos y abogados (p. 145).

Austin hizo importantes contribuciones a la lingüística; agregó una nueva dimensión a la gramática, sin presentar, sin embargo, lo que estaba haciendo como algo más sublime que la gramática (pp. 179-80). Pareciera que estuviera influido por el símil de Wittgenstein entre lenguaje y caja de herramientas. En todo caso, dio vida a este símil y mostró cómo se puede aplicar en detalle a áreas seleccionadas del empleo in-

1 A menos que se diga de otra forma, todas las referencias de página en esta sección se remitirán a J. L. Austin: *Philosophical Papers*, eds. J. O. Urmson y G. J. Warnock, 1961.

glés. Distinguió y clasificó muchas de las variedades de tareas que llenamos con las palabras y de diferentes usos de las mismas y de diversas herramientas, revelando las sutilezas de adaptación de nuestra lengua materna a algunas de nuestras finalidades cotidianas. Introdujo nuevas maneras de clasificar las funciones del lenguaje. Por ejemplo, distingue una clase de verbos que desempeñan un importante papel en las transacciones ceremoniales y legales: los 'verbos performativos' como "prometer" y "bautizar" que, cuando se usan en la primera persona del presente de indicativo no describen, sino constituyen la ejecución de una acción. (Véanse sus artículos 'Other Minds' y 'Performative Utterances'.) Esto fue una contribución a la gramática de la misma clase que la clasificación de Ryle de las funciones de ciertos verbos, que distingue 'verbos de proceso' (como "correr"), 'verbos de tarea' (como "perseguir") y 'verbos de logro' (como "encontrar" y "dar con"). Sin embargo, Austin no elaboró sus clasificaciones de los usos de las palabras como un ejercicio de lógica o como el descubrimiento de categorías. Una teoría de categorías o tipos era superflua para él. Parece haber jugado de oído su juego del lenguaje —y por el diccionario, del cual dice que debería ser el primer libro de consulta de un filósofo al abordar un problema (pp. 134-5).

Los escritos de Austin se distinguen por su originalidad, sutileza e ingenio. Hace muchas preguntas que nadie había pensado en plantear antes; por ejemplo, '¿por qué *des*cuidadamente, pero *sin* atención?' (en inglés: 'why care*less*ly but *in*attentively?') (p. 141), y '¿por qué a los dientes falsos se les llama 'falsos' y no, digamos, 'artificiales'?' (*Sense and Sensibilia*, p. 72). Algunas de sus preguntas y respuestas han arrojado luz sobre los problemas filosóficos. Al describir como una contribución a la gramática la clasificación de Austin de ciertas expresiones como 'performativas' no deseo implicar que este movimiento no tuvo importancia para

la filosofía. Austin realmente estaba interesado en corregir la tendencia ampliamente difundida entre los filósofos de considerar la formulación de enunciados como la única o más importante función de las oraciones indicativas. Dejamos de lado, a riesgo nuestro, los atisbos de Austin respecto a la gramática, ya que como a menudo se ocupan de rasgos peculiares a la lengua inglesa, pueden no tener importancia para los filósofos que piensan en otros idiomas. Austin ha mostrado que los filósofos necesitan ser sensibles al lenguaje en que desarrollan y tratan de comunicar su pensamiento. Mas esta necesidad no es particular de los filósofos.

Lo que determinó las áreas del inglés a las cuales Austin dirigió sus sensibles oídos con frecuencia fueron las sentencias de otros filósofos. A veces tenía un éxito devastador al criticar tales sentencias —cuando se interpretan como partes del lenguaje ordinario. No parecía notar, o no le interesaban, afirmaciones de científicos que son tontas cuando se interpretan de manera semejante, como usar "luz" para referirse a todo el espectro de las ondas electromagnéticas. En ocasiones, cuando Austin intenta mostrar que las afirmaciones de los filósofos son tontas sacándolas de su contexto y tratándolas como lenguaje ordinario, yerra el tiro, como lo hace a menudo en *Sense and Sensibilia* al criticar las aserciones de Ayer y H. H. Price. Cuando los enunciados de los filósofos no son su blanco, a veces su finalidad está lejos de ser clara. Su artículo 'How to Talk' (pp. 181 ss.) está dedicado a describir las diferencias en nuestros usos de "describir X como Y", "llamar X a Y" y "afirmar que X es Y" sin hacer, no obstante, ningún intento de relacionar sus conclusiones con algún problema filosófico. Muy a menudo Austin parece estar practicando su nuevo arte para sí mismo y, en ocasiones, estar haciendo lo que describe como 'desentrañar las guaridas de la microglota . . . rastreando las minucias' [del empleo inglés] (p. 123).

Consideremos lo que dice Austin en 'A Plea for

Excuses' para justificar su propio método, a saber, 'proceder a partir del 'lenguaje ordinario' ' (p. 129). Escribe:

> nuestra reserva común de palabras incluye todas las distinciones que los hombres han hallado dignas de ser delineadas y las relaciones que han encontrado que vale la pena hacer en las vidas de muchas generaciones: es muy posible que éstas sean más numerosas, más firmes, ya que han resistido la prolongada prueba de la supervivencia del más apto y más sutil, al menos en todas las materias ordinarias y razonablemente prácticas, más que cualesquiera que usted o yo podamos pensar en nuestros sillones en una tarde: de todos, el método más favorecido [p. 130].

En el siguiente párrafo, para 'contrarrestar malentendidos recomienda un nuevo rótulo para remplazar el de "filosofía 'lingüística' o 'analítica' o 'análisis del lenguaje' ". Escribe:

> Cuando examinamos lo que deberíamos decir y cuándo, qué palabras deberíamos usar en cuáles situaciones, de nuevo no estamos considerando *meramente* las palabras (o 'significados', cualesquiera que sean) sino también las realidades para hablar de las cuales usamos palabras: usamos una consciencia agudizada de las palabras para agudizar nuestra percepción de los fenómenos, aunque no como su árbitro final. Por esta razón creo que sería mejor usar, para este modo de hacer filosofía, algún nombre menos engañoso que los que se dieron arriba, por ejemplo, 'fenomenología lingüística' [p. 130].

Luego Austin anticipa algunas objeciones a su opinión de que los filósofos deberían confiar en 'la experiencia y el ingenio heredados de muchas generaciones de hombres'. Dice: 'ese ingenio se ha concentrado principalmente en los negocios prácticos de la vida. Si una distinción funciona bien para los fines prácticos de la vida ordinaria... luego es seguro que hay algo en

ella... no obstante, es muy posible que ésta no sea la mejor manera de arreglar las cosas si nuestros intereses son más amplios o más intelectuales que los ordinarios'. Añade que 'la superstición y el error y la fantasía de todo tipo se incorporan a la lengua ordinaria e incluso a veces pasan la prueba de la supervivencia'. Resume: 'Ciertamente, pues, la lengua ordinaria *no* es la última palabra: en principio, en todas partes se puede complementar y mejorar e invalidar. Solamente recuerden, *es* la *primera* palabra' (p. 133).

Mi principal queja es que, aparte de sus artículos iniciales,[2] Austin rara vez llegó más allá de la etapa de la primera palabra. Sin embargo, antes de documentar esta crítica haré comentarios sobre la sorprendente proposición de Austin de llamar a su propio método 'fenomenología lingüística'. Examinemos esta expresión como Austin examinó las acuñadas por otros filósofos. Puesto que "fenomenología" significa el estudio o descripción de los fenómenos (apariencias) y "lingüístico" significa perteneciente al estudio del lenguaje, uno podría esperar que "fenomenología lingüística" significara el estudio o descripción de hechos *aparentes* acerca del lenguaje, y podría concluir que Austin estaba negando modestamente el *conocimiento* de cómo se habla el inglés y tomando como su objeto lo que *le parecía* que decían los anglohablantes. Pero Austin rara vez mostró carencia de confianza en su conocimiento del empleo inglés. "Fenomenología" también tiene un significado más específico —el estudio introspectivo de estados de consciencia 'en bruto', el intento de hacer descripciones de esos estados depurados de todas las interpretaciones, juicios o preconcepciones. Así, "fenomenología lingüística" podría significar prestar atención a las palabras que espontáneamente brotan de los propios labios o al oído interno en diversas situaciones, la investigación de lo que *yo* me siento inclinado a

2 'Are There *A Priori* Concepts?' (1939) y 'The Meaning of a Word' (1940).

decir cuando... Aunque sospecho que Austin y otros que apelan al lenguaje ordinario sí usan a menudo este método, dudo que quisieran presentarlo como su método principal, o como un método importante. La fenomenología lingüística, según esta interpretación, sería una ciencia demasiado solitaria y subjetiva al mismo tiempo.

Lo que llevó a Austin a acuñar este término técnico engañoso como un 'nombre menos engañoso' para "filosofía del lenguaje" fue que cuando examinamos lo que deberíamos decir y cuándo, 'no estamos considerando meramente las palabras... sino también las *realidades* para hablar de las cuales usamos palabras: usamos una consciencia agudizada de las palabras para agudizar nuestra percepción de los *fenómenos*'... (itálicas mías). No es fácil explicar por qué Austin se deslizó aquí de "realidades" a "fenómenos", pues rara vez usa esta última palabra, y en otra parte hace evidente que, en su opinión, lo que percibimos son cerdos, mesas, arco-iris, etc., y no las apariencias de ellos. ¿Aceptaremos la pretensión de Austin de que examinar 'lo que deberíamos decir y cuándo' tiene valor como un medio de agudizar nuestra percepción de las cosas de las que hablamos? Nadie negaría que la percepción que una persona tiene de algo se puede agudizar, se puede hacer más discriminatoria, si ella aprende o inventa alguna manera *nueva* de describirlo (o se puede embotar si la nueva descripción es oscura y confusa, como "fenomenología lingüística" en tanto descripción de la práctica de Austin). Pero el método por el cual Austin intenta agudizar nuestra percepción de las cosas es recordarnos los modos familiares con los que normalmente las describimos, los usos cotidianos del inglés que aprendimos cuando niños. Ésta parece ser una de las maneras menos prometedoras de agudizar, o incluso alterar, nuestra percepción de cualquier cosa. Austin sí introdujo nuevas descripciones, como "expresión performativa", "*si* estipulativo" y "fuerzas ilocucionarias", pero éstas eran descripciones de los usos de las *palabras* y *no* de 'las realidades para hablar de las cuales usamos palabras'. De lo que Austin agudizó nuestra percepción es de la gramática.

Nótese una ambigüedad en la formulación de Austin: lo que *deberíamos* decir y cuándo.' Si hubiera escrito 'lo que decimos' o 'lo que la gente diría', estaría claro que sus investigaciones lingüísticas intentaban ser empíricas, descriptivas. Al preguntar 'lo que deberíamos decir', el "deberíamos" se puede tomar como un "debemos" (moral), y las respuestas pueden ser prescriptivas, correctivas. En verdad, Austin con frecuencia hace afirmaciones acerca del empleo inglés que no se podrían justificar apelando a los diccionarios o al habla de todos los días. He aquí dos ejemplos de 'A Plea for Excuses':

a) 'Es hora de ir a dormir, estoy solo, bostezo: pero no bostezo involuntariamente (o ¡voluntariamente!), ni siquiera deliberadamente. Bostezar de esa manera peculiar no es precisamente sólo bostezar' (p. 138). Y en la página siguiente, Austin expresa 'dudas de si hay *algún* verbo con el cual ambos adverbios ["voluntariamente" e "involuntariamente"] estén por igual en su lugar'. Parece como si aquí Austin hubiera cometido el error de interpretar "involuntario" como la palabra contraria y no la contradictoria, de "voluntario", es decir, como que significa 'contrario a los deseos de uno'. El *OED* seguramente es correcto en su informe de nuestro empleo normal cuando define que "involuntario" constituye el contradictorio de "voluntario", es decir, que significa 'no voluntario', 'no hecho de buen grado o por elección'. Admitidamente, hay situaciones, como la del bostezo de Austin, en las cuales la pregunta '¿fue voluntario?' probablemente no se plantearía, o si lo fuera, podría ser difícil de contestar. Pero no cabe duda de que hay multitud de verbos ingleses, incluyendo "bostezar", con los que 'ambos adverbios están por igual en su lugar'.

b) En un pasaje respecto a 'las combinaciones... de

adverbios que son posibles', Austin dice que 'podemos llevar a cabo una acción intencionalmente, pero a pesar de todo, no deliberadamente, *mucho menos a propósito*' (p. 143. Itálicas mías). Pero con seguridad, en el habla cotidiana, "hecho intencionalmente" y "hecho a propósito" se usan como sinónimos.[3] Austin no trata de describir una situación en la cual "[hecho] intencionalmente" no podría ser remplazado por "[hecho] a propósito". Todo lo que hace es describir una situación en

[3] Recibí del profesor Woozley un desafío respecto a esta afirmación. Escribió: '¿No está usted cometiendo el mismo pecado contra el que predica? Hacer lingüística de sillón en vez de... empírica'. En verdad yo había confiado en mi propio sentido falible de la propiedad lingüística. Sin embargo, cuando consulté el *OED*, se hizo claro que éste no apoya la tesis de Austin; porque define "intencional" como 'hecho a propósito, con intención', y "a propósito" como 'con un designio, con un propósito, intencionalmente'. Y mis intentos de hacer que un no filósofo pensara en un caso en el que dijera '... hecho intencionalmente, pero no a propósito', fracasaron. No obstante, perdí el interés en esto al descubrir el error subyacente en la afirmación de Austin, que se revela en 'Three Ways of Spilling Ink' (*Phil. Review*, 1966). Consideremos *su* ejemplo: 'Necesitaba dinero para jugar a los *ponies*, así que lo tomé de la gaveta. Por supuesto, *tenía la intención* (todo el tiempo) de devolverlo tan pronto como hubiera recogido mis ganancias. Ésa era mi *intención*... Pero ¿cuál era *mi propósito* al tomarlo? ¿Lo tomé con el propósito... de devolverlo? Evidentemente no' (pp. 429-31).

Aquí Austin *cambia el tema*. Presumiblemente, nadie discutirá que, *como nombres*, "intención" y "propósito" no siempre son intercambiables; pero no se puede sacar ninguna conclusión de esto acerca de los *adverbios* "intencionalmente" y "a propósito". Por medio del método de cuestionario se puede comprobar si los últimos se usan de manera intercambiable en el habla cotidiana. Pero ¿puede pensarse en cualquier propósito filosófico, al cual esto serviría? El juego del lenguaje de Austin es divertido cuando se juega de oído, pero es aburrido cuando se hace por cuestionario.

que "intencionalmente" es apropiado y "deliberadamente" no lo es. Austin a veces habla de 'la economía natural de la lengua' (por ejemplo, en la p. 143). Argumenta como si creyera que el inglés es tan frugal como para nunca proporcionarnos sinónimos exactos, herramientas diferentes para hacer justamente el mismo trabajo. Si el inglés estuviera perfectamente adaptado a sus funciones, no contendría tantos homónimos, algunos de los cuales necesitan de un Austin para distinguir sus diversos papeles, por ejemplo, "si". (Véase *infra.*)

Estos ejemplos ilustran la clase de tareas a la que Austin dedica su investigación de las "excusas". Subraya la importancia de distinguir los usos correctos de las diferentes palabras que pertenecen a esta familia; entre las de "inadvertencia", "error", "accidente", "aberración" y "laguna mental" (p. 145), entre "por error", "debido a un error", "erróneamente", etc. (p. 146). Dice que este género de investigación 'no es tanto una *lección* del estudio de las excusas como el objeto mismo de él' (p. 146). ¿Para qué? Muchas de las preguntas que plantea son importantes para lexicógrafos, pero sólo en unos cuantos breves apartes y en una nota al pie de la página 146 sugiere alguna posible relación con los problemas filosóficos.

Los escritos de Austin a veces dan la impresión de que su aplicación ocasional de un hallazgo lingüístico a un problema filosófico se hizo por deber más que por interés. Esto parece ser cierto de su celebrado artículo 'Ifs and Cans'. Aquí discute oraciones usadas por G. E. Moore y por el profesor P. H. Nowell-Smith. Menciona muy brevemente el problema filosófico que proporcionó su contexto, es decir, un intento de reconciliar la creencia en la libertad de elección y el determinismo. Comúnmente (y creo que correctamente) se piensa que hacer a una persona responsable de una acción es presuponer que su acción fue elegida libremente en un sentido que implica que podía haber actuado de otra manera. El determinismo, como se

define normalmente, implica que nunca es cierto decir que una persona podía haber actuado de otra forma, a menos que se entienda que esto significa que *si* los factores causales pertinentes, en el agente o la situación, hubieran sido diferentes, el agente (necesariamente) habría actuado de manera diferente. Tanto Moore como Nowell-Smith habían argumentado que 'Yo podría haber actuado de otra forma' se debe analizar como un enunciado hipotético, siendo la paráfrasis propuesta por Moore 'Yo podría haber...' o alternativamente 'Yo debería haber..., si hubiera escogido'. Desde el principio, Austin niega que tenga interés en la tesis de Moore 'sobre los significados de *correcto* y *erróneo* o sobre el problema del Libre Albedrío' (p. 154). Su discusión se refiere al significado y la propiedad de las oraciones hipotéticas usadas por Moore y Nowell-Smith. Su crítica es sutil y a veces penetrante.

Lo que más excita el interés de Austin parece ser la curiosidad de 'estas curiosas expresiones 'Puedo si elijo' y 'Lo haré si elijo'' (p. 159). Tal vez esto es porque proporciona una clave para distinguir y denominar a dos diferentes 'clases de *si*' (funciones de "si"), diferentes del familiar '*si* condicional'. Señala que la función de "Puedo si elijo" es 'la aserción, positiva y completa, de que 'Puedo'... vinculada al planteamiento de la pregunta de si elijo' (p. 160); y describe este uso de "si" como 'el *si* de duda o titubeo, no el *si* de condición' (p. 161). Creo que cae en un error en su explicación de "Lo haré si elijo". Interesado en generar otra clase de sis, '*sis* de estipulación', coloca en esta clase el "si" de cada una de estas oraciones:

i) Me casaré con él si elijo. (*I shall marry him if...*)
ii) Tengo la intención de casarme con él si elijo.
iii) Prometo casarme con él si él lo quiere.

Austin dice que *i)* es una expresión categórica de intención en la cual 'Lo haré' (*I shall*) tiende a hacer un compromiso (pp. 161-2). Esto es insatisfactorio. *iii)* es un compromiso, mientras que *i)* y *ii)* obviamente no lo son. Usar *iii)* implica comprometerse a hacer algo si se llena una condición cuyo cumplimiento no depende del hablante; así pues, el "si" en *iii)* es el 'si de condición'. Si Austin hubiera considerado el contexto en que se usarían *i)* o *ii)*, presumiblemente habría reconocido que su función sería expresar la determinación de obrar como uno quiera, de hacer lo que uno elija, sin indicación alguna de lo que se va a elegir y sí en cambio, de que todavía no se ha elegido. Si hay quien desee distinguir el uso de "si" en *i)* y *ii)* a partir de los 'sis de duda o titubeo' de Austin, es bienvenido a hacerlo, pero esperemos que su explicación de los primeros sea mejor que la de Austin.

Lo que surge de la discusión de Austin de la función de "Lo haré si elijo" es que no contribuye en nada a resolver el problema filosófico que ocupaba a Moore y Nowell-Smith. Sin embargo, Austin hace resaltar un punto lingüístico que es pertinente para las soluciones que ellos proponen, es decir, que "podría haber" no siempre es equivalente a "debería haber si ...". Escribe: 'A veces 'Yo podría haber' es equivalente al latín 'Potui' y significa 'Yo *estaba* en situación de'; a veces es equivalente al latín 'Potuissem' y significa 'Yo *debería haber estado* en situación de [si ...]' (p. 163). Sin embargo, evidentemente es sólo como un segundo pensamiento que relaciona este punto con el problema filosófico. Su último párrafo empieza: 'No es inusitado que el auditorio de una conferencia incluya a algunos que prefieren que las cosas sean importantes'. Para beneficio de tales miembros de su auditorio, afirma que los argumentos que ha usado se dirigen de alguna manera a mostrar que el determinismo no es verdadero porque 'no parece congruente con lo que ordinariamente decimos y presumiblemente pensamos' (p. 179). Esta cuestión se hace más explícita en una nota al pie de página añadida antes de la publicación. Habiéndose referido a 'una moderna creencia en la ciencia de que hay una explicación de todo', dice:

'Pero tal creencia no se aviene con las creencias tradicionales guardadas como reliquias en la palabra *poder*' (p. 166). ¿Y qué? La conclusión de Austin seguramente debería ser el principio y no el fin de una discusión filosófica. Como dijo Ayer: 'para el que niega el libre albedrío, no es respuesta simplemente señalar modos de usar el lenguaje en los cuales la falsedad de su posición ya está presupuesta' (*The Concept of a Person*, p. 17).

Para dar otro ejemplo del fracaso de Austin en ir más allá de la etapa de la 'primera palabra', consideremos el contenido del capítulo VII de *Sense and Sensibilia*.[4] Este capítulo sí contiene lo que es potencialmente una importante contribución al debate filosófico. Austin menciona lo que podemos llamar la definición convencional de "el color real", en oposición a "los colores aparentes", de una cosa, es decir, que 'el color *real* de la cosa es el color que le parece a un observador normal en condiciones de iluminación normal o media' (p. 65). Luego Austin hace una serie de preguntas que muestran que en algunos casos esta definición no funciona; por ejemplo, ¿cuál es el color real de la luna, o del sol, o de un pez que parece vívidamente multicoloreado 'a una profundidad de mil pies', pero que se ve blanco grisáceo cuando yace sobre la cubierta? (pp. 65-6). Así socava un gambito popular entre los filósofos del lenguaje ordinario para defender una explicación de sentido común de la percepción. Austin mina esta clase de definición y no pone nada

[4] Austin no fue responsable de esta publicación póstuma de 1962. Es una reconstrucción del señor G. J. Warnock a partir de las notas manuscritas para una serie de conferencias que Austin dio muchas veces. Refiriéndose *inter alia* al capítulo VII, Warnock escribe: 'aunque no hay lugar para dudas serias respecto a cuál era el argumento de Austin, era considerablemente menos fácil decir exactamente, partiendo de sus notas, cómo y en qué orden se debería desarrollar' (p. vii).

en su lugar. Lo que su pregunta debería aclararnos es que cuando contrastamos los colores *reales* y los *aparentes* de una cosa, no usamos "real" en un sentido existencial; que "aparente" aquí no significa irreal *qua* no existente. El color café-chocolate que veo cuando miro un buzón británico alumbrado por lámparas de sodio no es más real ni menos real, en el sentido existencial, que el color rojo que veo cuando lo miro a la luz del día. ¿Reconoció esto Austin? Quizá no. La función del capítulo parece ser desviar nuestra atención de uno de los más cotidianos usos de "real", el uso existencial, extendiéndose con gran detalle en otro de sus usos, es decir, cuando "real" se contrapone a "fingido", o "imitación", o "juguete" o "señuelo". ¿Acaso sus sensibles oídos no lograron detectar el familiar uso de Hyde Park Corner y del Púlpito de "¿Es A real?" para preguntar '¿Existe A?'? Una de las principales afirmaciones de Austin es que la palabra "real" tiene 'hambre de substantivo', que 'debemos tener una respuesta a la pregunta '¿Un real *qué?*', si la pregunta '¿Real o no?' ha de tener un sentido definido' (p. 69). Pero en el uso existencial familiar, "real" no tiene hambre de substantivo; aunque, por supuesto, siempre podemos añadir un substantivo redundante y vacío como "ser", "cosa" o "entidad". ('¿Es Dios un ser real?', '¿Son las partículas subatómicas entidades reales?', '¿Son los números cosas reales?')

¿Pudo Austin haber dejado de ver esto, a pesar de su conocimiento del uso que hacen los lógicos del cuantificador existencial y su conocimiento de que uno de los principales problemas acerca de la percepción que ha preocupado a filósofos y científicos es si los colores son reales, si las cosas están realmente coloreadas? Es decir: ¿son *cualesquiera* de los colores que vemos, los colores 'reales' o los 'aparentes' de las cosas, cualidades que éstas tienen independientemente de que sean vistas, cualidades que tenían antes de que la evolución produjera creaturas con ojos, especialmente como los

nuestros? Resulta difícil de creer que Austin no haya logrado advertir esta cuestión y el uso existencial cotidiano de "real" (y de "realmente" y "realidad").[5] Pero tal vez así fue. Sucede que no advertimos las cosas que no nos interesan o no convienen a nuestro libro (o a nuestras conferencias). Pero con seguridad Austin no pudo haber pensado que su inspección de *uno* de nuestros usos de "real" no tuviera importancia para los problemas acerca de las Cualidades Primarias y Secundarias que han planteado Demócrito, Galileo, Locke, etc. En todo caso, juzgado por su propio programa, examinar los usos cotidianos de "real" con el fin de fijar lo que han dicho los filósofos acerca de la percepción, lo que Austin dice está sorprendentemente fuera de lugar.

Austin parece haber sido sordo al lenguaje de los científicos. ¡Imagínense a un filósofo de la mitad del siglo xx impartiendo conferencias sobre la percepción sin siquiera mencionar los lenguajes, los 'esquemas conceptuales' por medio de los cuales los físicos, los fisiólogos y psicólogos describen *y explican* los hechos correspondientes! Los problemas más arduos acerca de la percepción provienen de las dificultades para reconciliar las explicaciones de los científicos con las creencias realistas guardadas como reliquias en la lengua que aprendimos en las rodillas de nuestra madre, cuando aprendimos a hablar de la luz que *revela* tanto los colores como las formas de las cosas y de la oscuridad que los *oculta*. Sin embargo, Austin se contentó con describirnos cómo hablamos todos cuando nos olvidamos de los problemas de los filósofos o cuando no los discutimos; cómo hablamos en el lenguaje ordinario que usamos para informar, describir, clasificar, etc., pero que no explica, y no puede explicar, muchos hechos empíricos anómalos acerca de la percepción; hechos sobre los cuales sus propias preguntas no contestadas llaman la atención en las páginas 65-6. Parece como si Austin aceptara la opinión de Wittgenstein de que los filósofos nunca deberían teorizar ni tratar de explicar, sólo deberían describir juegos del lenguaje y dejar todo como está. Aun así, ¿por qué ignorar los juegos del lenguaje de los científicos? Muchos filósofos lingüísticos discuten el lenguaje religioso, incluyendo a algunos que ya no lo usan. ¿Por qué entonces tan pocos discuten los lenguajes científicos, ya que todos, presumiblemente, aprendieron a hacer en ellos sus jugadas de principiantes? Sería desastroso identificar las fronteras de la filosofía con los límites de los muy reducidos intereses de Austin. Se dice que Sócrates, que inició todo, declaraba que, al final, los filósofos deben aceptar la mejor hipótesis, la que se conforma mejor a todos los hechos conocidos. Presumiblemente Sócrates *quería decir* todos los hechos conocidos; no simplemente hechos acerca de cómo se usaban en el ágora con más frecuencia ciertas palabras griegas no técnicas.

[5] La nota al pie de la página 68 sugiere que la conciencia de Austin le aguijoneaba: ''Existir', por supuesto, es en sí mismo extremadamente tramposo. La palabra es un verbo, pero no describe algo que las cosas hagan todo el tiempo, como respirar sólo que con más calma, funcionar como reloj, por así decir, de una manera metafísica.' Esta broma es todo lo que obtenemos sobre la existencia.

He pospuesto una pregunta a la que se debe hacer frente: ¿es justo decir que la obra de Austin satisface mi definición de "filosofía del lenguaje"? ¿Es para él el lenguaje el objeto de la filosofía? Aunque nunca fue tan lejos como Wittgenstein al decir 'La gramática nos dice qué clase de objeto es cualquier cosa', Austin dijo una vez: 'Saber *qué es una cosa* es, en un grado importante, saber cuál es el nombre, y el nombre correcto, para ella' (p. 51). Sin embargo, algunas de sus observaciones indican que pensaba que la filosofía involucra más que un estudio del lenguaje ordinario; por ejemplo, 'el lenguaje ordinario no es la última palabra' (p. 133) y su descripción de su propio método como 'proceder *a partir* del 'lenguaje ordinario''

(p. 129. Itálicas mías). *¿Hacia dónde?* Aparentemente, sólo hacia lograr que los filósofos acepten las creencias 'guardadas como reliquias' en el lenguaje ordinario. La finalidad declarada de su 'fenomenología lingüística' *suena* más emocionante: 'agudizar nuestra percepción de los fenómenos' (p. 130). Pero su receta para llevar esto a cabo lo hace aparecer más bien como un intento de mejorar la propia visión usando anteojos que carecen de lentes; porque su método es pedirnos que describamos los fenómenos, *muy* cuidadosamente, con palabras que aprendimos a usar antes de que leyéramos filosofía. ¿No es esto tratar al lenguaje ordinario como el objeto de la filosofía y consagrarse al empleo cotidiano como nuestra función profesional? Partiendo de sus escritos, el motivo dominante de Austin parece haber sido puro amor al lenguaje. La preocupación de Ryle por el lenguaje, como la de Wittgenstein, parece haber sido motivada por un deseo de disipar confusiones. ¿Sufrió Austin alguna vez dudas o perplejidad acerca del mundo y de nuestro lugar en él? Si fue así, no las traicionó en el frío papel.

Si Austin se extravió en sus descripciones del empleo inglés, no se le puede acusar de haber hecho lingüística legislativa. Sus errores fueron simplemente errores de hecho y no alegatos especiales para defender alguna teoría o tesis filosófica. Esto no es decir que fueron inmotivados. Cuando Austin se equivoca, su motivo parece haber sido un deseo de revelar puntos sutiles acerca del empleo inglés que ninguna otra persona había o habría notado. Aunque Austin no cometió los pecados de lingüística *a priori* o legislativa, su obra es responsable en parte de que otros los hayan cometido, dado que fomentó la preocupación por clasificar los usos de las palabras (actividad que White llama 'categorizar conceptos'); y oscureció la diferencia entre descripciones y prescripciones acerca del empleo inglés, porque Austin tendía a interpretar "lo que deberíamos decir" como lo que él pensaba que tenemos la obligación de decir y no como lo que el común de la gente dice ordinariamente.

En nombre del lenguaje *ordinario,* exigía normas de pureza y precisión del habla que son extraordinariamente raras, excepto entre los hombres que obtuvieron un Primer Lugar en los Grandes Clásicos. Consideremos lo que se llama propiamente 'lenguaje ordinario'. ¿Podría alguien sostener seriamente que es filosóficamente fértil proceder desde (o regresar a) él? Consideremos, por ejemplo, un compartimento de la filosofía recientemente concebido, 'la filosofía de la acción'. ¿Podemos realmente aclarar 'conceptos' observando la manera despreocupada en que la mayoría de los no filósofos, incluso los más cultos, usan de modo intercambiable palabras como "intención", "propósito", "finalidad", "meta", "objeto", "objetivo", "fin", etc.? La hiperestesia terminológica de Austin (frase de Heath) podría haber tenido un mejor uso: por ejemplo, poner atención a los usos cotidianos de las palabras de la jerga de sus colegas —"concepto" y "categoría", "lógica" y "criterio"— y hacérselos presentes tanto como la necesidad de explicar los usos técnicos que dan a estos términos. Estos usos son el tema de las dos secciones siguientes.

SECCIÓN VIII

El uso de "concepto" en la filosofía del lenguaje

El profesor P. L. Heath dijo, con la lengua en la mejilla, que aunque "concepto" es 'uno de los términos más equívocos en el vocabulario filosófico', 'sigue siendo útil precisamente a causa de su ambigüedad, como una especie de clave para pasar a través de los laberintos presentados por la teoría del significado, la teoría del pensamiento y la teoría del ser' ('Concept', *The Encyclopaedia of Philosophy,* 1967). Los filósofos de habla inglesa han usado mucho esta palabra, y muchos han pretendido que los conceptos, o los problemas conceptuales, forman la materia de la filosofía. No cabe duda que esos filósofos saben con toda claridad lo que están haciendo con esta palabra, pero rara vez lo explican. ¿Cuál es pues su materia cuando hacen afirmaciones acerca de 'el concepto de A' o 'la lógica del concepto? Si son empiristas, presumiblemente no piensan en un concepto como Platón pensaba en una Idea: como una entidad no sensible que estaba esperando ser descubierta antes de que nosotros, los mortales, en efecto, la descubriéramos. Presumiblemente, tampoco piensan en un concepto de la manera como Berkeley interpretó que Locke lo hacía, como un objeto particular alojado en la mente de una persona. Probablemente la mayoría de los filósofos contemporáneos usan "el concepto de A" como un modo de *mencionar* "A", de hablar sobre el uso de la expresión "A" —y de otras expresiones que tienen el mismo uso, *si las hay.* Esta manera de usar "el concepto de A" es legítima, aunque algo críptica si no se explica. Sin embargo, si un filósofo usara "el concepto de A" para hablar de las *cosas* que se llaman 'Aes' o de las *propiedades* de estas cosas por las cuales se les llama 'Aes', éste sería un modo muy críptico y engañoso de *usar* la expresión "A".

No necesitamos definir "concepto" de tal manera que decir que una persona tiene el concepto de A, o carece de él, implique que *ella* tiene la capacidad de usar la expresión "A" o cualquier sinónimo, o carece de ella. Si hablamos de alguien que adquiere o posee, digamos, 'el concepto de un cernícalo', *podemos* estar usando esta frase para referirnos a su capacidad para usar la palabra "cernícalo"; y puesto que "cernícalo" es el nombre de una clase, la plena capacidad de usarlo implica la capacidad de reconocer a los cernícalos, de aplicar "cernícalo" correctamente. Sin embargo, podemos usar "concepto" con mayor liberalidad y conceder que un sordomudo o un mirlo pueden tener el concepto de un cernícalo, en cuyo caso tener un nombre para los cernícalos no debe verse como necesario, por definición, para tener este concepto. En este caso, debemos definir "el concepto de A" como 'la capacidad para usar "A" *o* la capacidad para reconocer las Aes'. Cualquiera que sea la definición que elijamos, obviamente no debemos usar "el concepto de un cernícalo" como una manera de referirse a los cernícalos, pues que no son capacidades del hombre hablar de ellos, ni de los pajarillos canoros reconocerlos y huir de ellos. Nadie se ve tentado a cometer este error en el caso de un nombre de clase como "cernícalo". Pero es probable que los filósofos sí lo cometan o, al menos, den la impresión de hacerlo cuando "el concepto de" va seguido de palabras más abstractas o menos precisas cuyos usos discuten, por ejemplo, "mente", "imaginación" o "persona". A este respecto, el profesor Ryle puso un mal ejemplo en *The Concept of Mind.*

Como vimos al principio de la Sección V, Ryle dice en *C of M* cosas que implican que tenía la intención de usar "el concepto de A" en el sentido permitido, aunque ligeramente críptico. Esta interpretación se ve

apoyada por lo que Ryle dice en su artículo posterior 'Ordinary Language', en el que reconoce "concepto" como una voz de la jerga analítica y dice: 'Es pues saludable recordar siempre. . . que lo que perseguimos son explicaciones de cómo funcionan ciertas palabras' (*Phil. Review,* 1953, p. 185). Con todo, en *C of M,* donde pretendía discutir 'la lógica de los conceptos' y no 'hechos acerca de la vida mental de los seres humanos', Ryle oscilaba entre afirmaciones sobre el empleo inglés o las funciones de las palabras inglesas y, por otra parte, afirmaciones sobre las cosas para hablar de las cuales usamos palabras. Por ejemplo, su capítulo sobre 'Imagination' contiene muchos enunciados que parecen más bien afirmar hechos psicológicos que dar 'explicaciones de cómo funcionan ciertas palabras', como:

> La formación de imágenes ocurre *grosso modo,* pero las imágenes no se ven [p. 247].
> En resumen, no hay objetos tales como las imágenes mentales, . . . [p. 254].
> Las gentes son muy inclinadas a exagerar la fidelidad fotográfica de su imaginería visual [pp. 275-6].

Presumiblemente fue la frecuencia de tales afirmaciones aparentemente no lingüísticas en *C of M* lo que llevó a Ayer a describir el método de Ryle como si fuera 'simplemente mirar de nuevo los hechos. . . hacernos fijar nuestra atención en los fenómenos reales de lo que se supone que es nuestra vida mental' (*The Concept of a Person,* p. 23). Ayer continúa diciendo que el énfasis de Ryle 'aparentemente cae en nuestros hábitos verbales. Pero esta apariencia es engañadora. . . el énfasis no está en nuestros hábitos verbales en sí mismos, sino en las situaciones a las que se adaptan' (*op. cit.,* pp. 24-5). Esta interpretación del método de Ryle no casa con la descripción que el propio Ryle hace. (¿Eran las afirmaciones de Ayer tal vez una manera llena de tacto de abogar por un método que había llegado a aprobar?) Aquí es interesante notar que el

mismo Ayer a veces da la impresión de que está usando "el concepto de A" como un modo de hablar de las cosas que se llaman 'Aes'. Así, presenta el dualismo de Descartes, correctamente, como la tesis de 'que una persona es una combinación de dos entidades separadas' (*op. cit.,* p. 82); no obstante, también la presenta como la tesis de que *'el concepto* de una persona es derivativo, en el sentido de que es susceptible de ser analizado en elementos más simples' (*op. cit.,* p. 85. Itálicas mías). Si Ayer usara la última oración para expresar lo que dice la primera, "el concepto de una persona" se estaría usando para referirse a las gentes. Strawson, cuyas opiniones discute Ayer en este artículo, también habla a veces como si la teoría de Descartes fuera acerca de 'el concepto de una persona'. Strawson rechaza 'el error cartesiano' afirmando que 'el concepto de una persona' es 'lógicamente primitivo'; lo cual quiere decir, dice, que este concepto no se debe analizar de determinadas maneras, especialmente, en términos de 'una consciencia particular y un cuerpo humano particular' (*Individuals,* pp. 104-5). Pero la tesis de Descartes era acerca de las *gentes,* de *nosotros,* y no acerca de los usos de las palabras. Presumiblemente los filósofos no desearían hablar de que el *concepto* de una *omelette* es analizable en huevos, mantequilla, etc. Si los conceptos tienen constituyentes, éstos seguramente deben ser conceptos, no cosas como los huevos.

Además de oscurecer la diferencia entre usar y mencionar las palabras, la expresión corriente de concepto tiene otra desventaja. "El concepto de mente" fue un título desafortunado para el libro de Ryle. Según la equiparación de Ryle entre manejar conceptos y usar voces del vocabulario inglés, este título debería significar 'El uso de "mente" y de sus sinónimos, *si los hay'.* Así pues, *"El* concepto" sugiere *"El* uso" —como si hubiera sólo un uso de "mente". Cualquiera que tome en serio los métodos de Austin debe considerar cómo se usa "concepto" en el habla diaria. Entonces

difícilmente podría dejar de notar que el uso más común del "concepto de A" es para *contrastar* el uso de "A" por una persona o grupo con el propio o el de otro grupo. '*Su* concepto de Pecado' (porque yo no uso esta palabra, no comparto las creencias religiosas encerradas en ella); 'el concepto de los *Conservadores* de justicia social' (en contraste con la definición o uso más igualitario de los Socialistas); 'el concepto de *Freud* de la mente' (dicho por un conductista); 'el concepto de fidelidad de un *hombre*' (dicho por una mujer en una película de la televisión), etcétera. Toda la cuestión de usar "concepto" en esos contextos gira sobre el hecho de que hay usos, con diferencias importantes, de la misma palabra o frase; como es notoriamente cierto de "mente". Y *sus* usos no son sólo gramaticalmente diferentes, sino que también lo son al presuponer teorías metafísicas incompatibles, teorías que a menudo no se pueden detectar simplemente considerando los modos como la gente usa las palabras referentes a la mente cuando no expone estas teorías. Por ejemplo, la extraña teoría acerca de la mente que Hume propuso —que no es 'más que un atado o haz de percepciones que se suceden unas a otras con inconcebible rapidez' (*Treatise* I, IV, VI)— no requería de él que usara palabras referentes a la mente de manera diferente a los demás cuando no filosofaba, ni lo llevó a ello.

En el caso de "mente", es tan obvio que esta palabra tiene muchos usos diferentes que el título de Ryle no debería conducir a error sino a un niño o a un extranjero. Aparte de la multitud de cosas diferentes que se pueden decir en testimonios acerca de la mente de una persona, consideremos usos tales de "mente", en cuanto nombre, como: 'Su mente [atención] no está en su trabajo'; 'Está fuera de su mente [recuerdo]'; 'Ha perdido la mente [razón]'; 'Tiene una mente [inteligencia] despierta'; 'Todo pasó en su mente [imaginación]'; etcétera. Ahora que tantos filósofos siguiendo el

ejem' , de Ryle anteponen a casi todas las palabras cuyo uso discuten "*el* concepto de", hay peligros obvios de que sus oyentes, si no ellos mismos, a veces olviden la multiplicidad de usos de las palabras en cuestión. Un filósofo conocido mío hizo esto. Un estudiante había respondido a 'Escriba un ensayo sobre obligación y elección' discutiendo la tesis conocida de que 'deber' implica 'poder'. Este filósofo aseguró que ésta era 'una mala respuesta', que 'la respuesta correcta' era discutir la tesis de que 'Estoy obligado a hacer tal y tal' entraña 'No tengo otra elección sino hacer tal y tal'. Sólo podía ver una interpretación filosófica de la frase "obligación y elección" porque interpretaba que el "el" de "el concepto de A" quería decir *el único y solo* uso *correcto* de "A"; e igualaba esto con lo que le parece el uso más frecuente, normal, de "A" entre la gente del mercado. No debería permitirse que una concepción de la filosofía que produce tales síntomas se hiciera endémica.

Hay una implicación del uso permisible, aunque ligeramente críptico, de "el concepto de A", que es inaceptable tanto para los que lo usan como para los demás. Y es la de que las conclusiones de un filósofo del lenguaje acerca del concepto son peculiares al lenguaje al que "A" pertenece, y que lo que realmente están haciendo los filósofos del lenguaje es anglolingüística; o, en todo caso, que *si* sus conclusiones son aplicables a algunas otras lenguas, es pura coincidencia. Esta importante cuestión necesita verse más de cerca, lo que dejamos para la Sección X. Aquí simplemente indicaremos que sería una coincidencia notable el que los predicados ingleses relativos a la mente (una clase muy amplia) tuvieran sinónimos exactos, y que éstos tuvieran la misma 'lógica' (funciones paralelas en la red lingüística), en *cualquier* otro lenguaje natural. ¿Con cuánta frecuencia el traductor de *C of M* al español tuvo que hacer lo que comúnmente se tiene que hacer con los chistes, es decir, inventar un chiste nuevo

pero semejante, porque el chiste depende del doble sentido característico de una palabra de la lengua 1 que ninguna palabra de la lengua 2 posee? Por fortuna para el traductor, los ejemplos de Ryle en el capítulo I sobre 'errores de categoría' dependen casi todos de que A es un miembro o parte de B, y estos ejemplos son fáciles de traducir; pero ¿qué pasa con las afirmaciones posteriores de Ryle que tienen la forma 'No es posible decir (correcta, estricta o significativamente) esto es eso'?

"Concepto" era originalmente un término técnico de los filósofos; pero durante los últimos 50 años más o menos se ha convertido en una palabra tan común que no se les ocurre a los estudiantes pedir una explicación de su uso filosófico. Pocos filósofos dan voluntariamente una explicación de la relación entre hablar de 'conceptos' y hablar de palabras, y los que lo hacen tienden a dar pie a malentendidos. Voy a dar cuatro ejemplos para ilustrar este punto.

i) El profesor Antony Flew escribió:

> Pero en tanto que la filosofía es una investigación conceptual, ese interés [por los usos ordinarios de las palabras] es sin duda esencial. Pues de qué otra manera podríamos investigar el concepto de conocimiento si no estudiando los diversos usos correctos de la palabra 'conocer' [*Essays in Logic and Language*, Segunda Serie, 1953, p. 9].

Habría sido mejor si hubiera añadido que la razón es que "el concepto de conocimiento" se está usando para *significar* 'los usos de "conocimiento" y de cualquier palabra sinónima'. Dejar de explicar esto podría sugerir a los no iniciados que "investigación conceptual" significa algo más especializado o profundo.

ii) El libro del profesor A. R. White *The Philosophy of Mind* (1967) empieza con una sección sobre 'análisis conceptual', destinada a explicar a los principiantes la clase de filosofía practicada por 'la mayoría de

los filósofos contemporáneos de habla inglesa'. Esta sección termina indicando la relación entre 'conceptos' y palabras:

> Emplear un concepto es por lo general usar una expresión verbal de una determinada manera; indicar un concepto es mencionar una palabra o frase [p. 11].

Pero los párrafos precedentes contienen muchas afirmaciones que un principiante reflexivo podría encontrar enigmáticas, por ejemplo:

> Así como las posiciones físicas están relacionadas espacialmente, las posiciones en el pensamiento —es decir, los conceptos— están relacionadas "lógicamente". Mientras que los puntos físicos se incluyen o excluyen mutuamente, los usos de los conceptos se implican o se contradicen entre sí [pp. 7-8];
>
> Porque los conceptos son, a este respecto, como puntos matemáticos: *no tienen otras cualidades sino sus relaciones con otros conceptos* [p. 8. Itálicas mías];
>
> Por tanto, un examen filosófico de los conceptos que usamos... consiste en un intento... por descubrir cómo los usos de estos conceptos están *lógicamente relacionados* entre sí y *con su materia* [p. 10. Itálicas mías].[1]

iii) En su libro *The Diversity of Meaning* (1962), el señor L. J. Cohen distingue dos 'planos de discurso acerca del significado', 'los planos verbal y conceptual' (p. 14). 'En el plano verbal, los enunciados acerca de significados específicos no se pueden traducir del todo a otra lengua ni parafrasearse en la propia'; y su ejemplo de un enunciado tal es 'La palabra alemana "Katze" significa gato' (p. 14). Desde este punto de vista parecería que el 'plano verbal' de Cohen con-

1 ¿Está implícito que la relación entre "perros" y perros es una relación *lógica*? Y ¿cómo podemos reconciliar las dos últimas citas?

siste en afirmaciones sobre el significado de un término que por eso se está mencionando y no usando. Esto no plantearía problema alguno si su caracterización del plano conceptual no fuera tan confusa. Empieza por decir: 'En el plano conceptual casi todos los enunciados acerca de significados. . . pueden traducirse, al menos en principio, . . . de una lengua a otra' (p. 15). Continúa hablando como si lo que distinguiera a los dos 'planos de discurso' fuera que se ocupan, respectivamente, de las 'palabras de la lengua' y las 'palabras de la cultura'. Dice que una palabra de la cultura está 'individualizada por el significado, no por la forma, . . . y su significado se discute en el plano conceptual, mientras que una palabra de la lengua se identifica por su forma y su significado normalmente se discute en el plano verbal' (p. 21). Y a veces Cohen iguala 'un concepto' con 'el significado de una palabra de la cultura' (por ejemplo, en la p. 83). Entonces todo depende de la explicación de su distinción entre las palabras de la cultura y las palabras de la lengua. ¿Qué vamos a hacer con el criterio que se nos ofrece: 'Las palabras de la cultura que se citan son traducibles; las palabras de la lengua que se citan y que ejemplifican a las primeras, no lo son' (p. 15)? Cohen dice cosas que sugieren que las palabras de la cultura y las palabras de la lengua son dos especies distintas de palabras. Así, ofrece como ejemplos de palabras de la cultura, "masa" como se usa en física (p. 15), "tiempo" (p. 17) y "naturaleza" (p. 21). ¡En ninguna parte reconoce que estas palabras son como "gato" en el sentido de que no se pueden traducir al traducir cualquier enunciado que las *menciona,* y que "gato" es como ellas en cuanto que se debería traducir al traducir cualquiera afirmación en la cual se *usa!* Cuando Cohen dice que 'las palabras de la lengua que se citan y que ejemplifican a las primeras [las palabras de la cultura] no lo son [traducibles]', ¿qué podemos hacer con "que las ejemplifican"? Si "physis", "natura", "naturaleza" y todos sus sinónimos son *ejemplificaciones* de una palabra de la cultura, ¿qué *es* la última? En un punto Cohen dice que la noción de una palabra de la cultura 'se podría definir como una familia de palabras de la lengua que no se pueden traducir' (p. 22). En ese caso, una llamada palabra de la cultura después de todo no es *una palabra* y no es algo a lo cual se pudiera aplicar "(in) traducible". Si Cohen hubiera prestado alguna atención crítica a su uso de "concepto", difícilmente podría haber dado una explicación tan oscura de su distinción entre el plano de discurso verbal y el conceptual.

iv) Consideremos cómo explica el profesor S. Körner su materia en los primeros cuatro capítulos de su libro *Conceptual Thinking* (1955). En la página 1 se nos dice que el significado de "conceptual thinking" (pensamiento conceptual) en último término se debe transmitir dando ejemplos, que hay otras clases de pensamiento, y que hay casos límites, ya que el pensamiento conceptual y el no conceptual se entremezclan. Se nos ofrecen ejemplos de pensamiento conceptual, *pero ningún ejemplo de pensamiento no conceptual.* En el capítulo 2, obtenemos una definición de "concepto" según la cual el pensamiento conceptual debe implicar el uso de signos (p. 14). No obstante, el capítulo termina con esta afirmación: 'Hasta dónde los signos no verbales, incluyendo signos posiblemente incomunicables (por ejemplo, sentimientos corporales privados que se pueden producir a voluntad), se pueden usar en el pensamiento conceptual, *es una cuestión de investigación empírica'* (p. 15. Itálicas mías). Esto deja al lector innecesariamente inseguro en cuanto a *lo que Körner deseaba que fuese* su materia. El pensamiento conceptual, por su definición, implica el uso de signos; con todo, se nos dice que es una cuestión empírica qué se debe considerar como signo: quizá un sentimiento corporal o, más plausiblemente, la llamada imagen mental, se deba ver como signo, pero ¿dependiendo de qué? ¿De un acuerdo entre los psicólogos? ¡Una empresa

desesperada! Una pregunta que necesita respuesta es si un niño que todavía no habla o una ardilla que clasifica las nueces en buenas y malas practican el pensamiento conceptual. Las investigaciones empíricas nunca bastarán para contestar esa pregunta, hasta que los que la plantean tomen una decisión y den una definición más explícita de su propio uso de "concepto" y "pensamiento conceptual". Körner ofrece una definición de "concepto', pero puede conducir a serios errores. Distingue entre 'signo de enunciado' (es decir, presumiblemente, una oración indicativa), 'enunciado' y 'proposición'. Su primer paso dice así: 'Para identificar un enunciado particular es necesario mencionar el signo (el signo del enunciado) . . .' Su siguiente paso, para distinguir un enunciado de una proposición, es:

> Llamemos a cualquier regla que permita remplazar arbitrariamente un signo con cualquiera de sus sinónimos, una "regla de sinonimia". Si añadimos a las reglas para *el uso de un signo' como enunciado* una regla de sinonimia, diremos que *éste (el signo de enunciado) no se está usando ahora como un enunciado, sino como una proposición* [p. 13. Itálicas mías].

Esto es muy engañoso en cuanto que implica que una oración indicativa se puede usar para hacer dos cosas diferentes —hacer una afirmación o afirmar una proposición. No hay motivo para esta distinción. Usar la oración "La tierra es plana" para afirmar que la tierra es plana *es* afirmar la proposición de que la tierra es plana. Si "afirmar la proposición de que p" no significa 'afirmar que p', ¿qué puede significar? Körner procede a definir "concepto" por medio de una distinción paralela donde no existe diferencia alguna:

> Para identificar un predicado particular es necesario mencionar el signo (el signo del predicado) [por ejemplo "verde", su único ejemplo] que se usa como predicado... Añadiendo una regla de sinonimia a las reglas que gobiernan el uso de un signo como predicado, cambiamos de nuevo su uso. *Entonces el signo ya no se usa como predicado, sino como concepto* [p. 14. Itálicas mías].

Los lectores sutiles posiblemente adivinarán que ésta es una manera de decir que "el concepto de verde" significa 'el uso de la palabra "verde" o de cualquier palabra sinónima' (presumo que eso es lo que Körner quería decir) ; pero yo supongo que los estudiantes se verán confundidos o seriamente engañados por la pretensión de que "verde" se puede usar de dos maneras diferentes: *bien* como predicado, *bien* como concepto. Si uno *usa* "verde", por ejemplo, al decir 'El vestido de ella era verde', *no* se menciona, no se dice nada acerca de la palabra española "verde"; sino se usa "verde" para referirse a uno (o más) de los matices connotados por esta palabra *y por tanto* connotados también por cualquier otra palabra que sea sinónimo de "verde". Por supuesto, es una tautología decir que una persona que *usa* una palabra descriptiva, por ejemplo "verde", para hablar sobre lo que describe, con ello está hablando de lo que describe cualquier palabra sinónima; porque aquí "cualquier palabra sinónima" *significa* 'cualquier palabra que describa lo que "verde" describe'. La definición de Körner da la impresión de que no se percató de esta tautología. Una vez que la tautología se reconoce como tal, es obvio que no hay razón para distinguir entre usar "verde" *como* predicado y *como* concepto. Cualesquiera que sean los méritos de los argumentos que se siguen en el libro de Korner, es probable que los estudiantes que lo lean se queden confusos respecto a aquello de lo que trata el libro.

No son sólo los practicantes de la filosofía del lenguaje (como yo uso este término) los que han estado oscureciendo sus pensamientos al usar la palabra concepto. Tanto el señor Cohen como el profesor Körner han publicado críticas de la filosofía del len-

guaje.[2] Uno de los factores que me llevaron a escribir este libro fue el descubrimiento de que la expresión concepto es críptica para los estudiantes. Presenté un cuestionario a mis alumnos del primer año. Fue redactado con precipitación, ya que la idea se concibió la tarde anterior a la última reunión para la sesión de este grupo. Un experimento así necesita una planeación más cuidadosa, pero el mío mostró, al menos, que se necesitaba hacerlo. La hoja decía: 'Suponga que un filósofo iniciara una conferencia diciendo "Voy a discutir el concepto de Hombre". ¿De cuál de las siguientes cosas pensaría usted que iba a hablar con más probabilidad?', y luego seguían siete frases. Se permitía una elección múltiple. Pedí a los estudiantes que marcasen su primera reacción y no trataran de elaborar aquello de lo cual *debería* hablar el conferenciante imaginario. Los resultados fueron muy desconcertantes. Casi el 50 por ciento de las respuestas estaban por una de las tres frases que usaban "idea", lo cual era suficientemente bueno, ya que "idea" tiene, en mucho, los mismos usos que "concepto". Sólo 3 por ciento de las respuestas estaban por una de las dos frases que ponían como la materia del conferenciante la definición o los usos de la palabra "hombre". El verdadero choque fue que casi la mitad de las respuestas estaban por frases que implicaban que "el concepto de Hombre" se usa para hablar de los hombres, siendo las frases escogidas "los individuos que llamamos 'hombres'" o "seres humanos, personas, nosotros". Estos estudiantes habían tenido un año de lógica formal con un catedrático que con mucha frecuencia usa "concepto"; un curso de ética con un colega que también usa mucho la voz concepto; y dos cursos de epistemología conmigo, sin el uso de

[2] Véanse Cohen, *The Diversity of Meaning*, cap. III, y los artículos de Körner 'Are All Philosophical Questions, Questions of Language?' (*PAS*, Supp. Vol., 1948), 'Some Remarks on Philosophical Analysis' (*J. of Phil.*, 1957) y 'Transcendental Tendencies in Recent Philosophy' (*J. of Phil.*, 1966).

"concepto", excepto al exponer brevemente el conceptualismo como una de las teorías tradicionales de los universales. Así pues, ¡esto era lo que habían sacado de eso!

Los resultados de esta encuesta me llevaron a escribir un ensayo polémico que envié a algunos colegas de otras universidades, invitándolos a repetir mi experimento. Para este fin redacté un cuestionario semejante, pero con más cuidado. En un apéndice a esta sección se dan detalles de este cuestionario y de los resultados obtenidos en otras partes. Cinco departamentos de filosofía de universidades británicas usaron este cuestionario y amablemente me mandaron sus resultados. Debo mencionarlos aun cuando sólo sea porque el peor rasgo de mis propios resultados no se repitió. Sin embargo, los resultados de las otras partes no se pueden comparar del todo con los míos, ya que cuatro frases añadidas a mis siete originales obtuvieron más de la mitad de los votos. Reuní los resultados de los cinco departamentos y distinguí dos clases de estudiantes: 'principiantes' y 'más avanzados', designando con ésta a los que habían estudiado filosofía por más de un año. Los principales rasgos de los resultados son éstos:

i) Relativamente pocos estudiantes escogieron una de las tres frases que implican interpretar "el concepto de hombre" como un modo de referirse a los usos de la palabra "hombre", es decir, sólo 14 por ciento de los principiantes y 32 por ciento de los otros.

ii) La frase que presumiblemente corresponde más de cerca a lo que la mayoría de los filósofos quieren decir con "el concepto de hombre" era "Los usos de "hombre" y de cualquier palabra sinónima". Ésta la eligieron sólo el 7.5 por ciento de los principiantes y el 13 por ciento de los más avanzados.

iii) Pocos escogieron alguna de las dos frases que implican interpretar "el concepto de hombre" como un modo de *usar* "hombre", es decir, sólo el 10 por ciento de los principiantes y el 6 por ciento de los otros.

Pero aquí 1 ya es demasiado, pues presumiblemente todos estarían de acuerdo en que tal interpretación es definitivamente errónea, lo cual no se puede decir de ninguna de las otras opciones que se ofrecían.

El último rasgo de estos resultados aumenta mi desconcierto ante el hecho de que tantos de mis alumnos cometieran este error. Creo que la explicación es ésta: que mis alumnos asociaron el cuestionario, que venía de mí, con teorías de los universales; porque yo había usado "concepto" sólo en ese contexto, y había defendido una teoría de la semejanza, arguyendo (*grosso modo*) que la función de las palabras generales, por ejemplo "hombre", es hablar de las semejanzas entre los casos individuales, por ejemplo, los seres humanos. No obstante, explicar no es disculpar. Como maestros, no estamos desempeñando nuestro trabajo adecuadamente si usamos términos que se interpretan con vaguedad y de diferentes maneras por nuestros alumnos. Espero que no se deseche simplemente este experimento exploratorio diciendo 'Eso no podría suceder aquí', sin descubrir lo que sí sucede ahí si se toma por sorpresa a los estudiantes con una prueba semejante.

Por supuesto, no se está sugiriendo que no se puedan sacar ningunas conclusiones generales firmes de los resultados que acabamos de describir. Un crítico puede replicar (uno lo hizo) que lo único que se ha mostrado es que algunos estudiantes son ineducables. Sin embargo, proseguí el cuestionario para estudiantes dirigiendo dos preguntas a cuatro filósofos profesionales que recientemente habían completado su entrenamiento en seis de las mejores universidades británicas. Las preguntas eran:

i) ¿Alguno de sus maestros de filosofía reconoció alguna vez que su uso de "concepto" necesitaba una explicación y la dio?

ii) ¿Alguna vez preguntó usted a alguno de sus maestros lo que quería decir con "el concepto de tal y tal"?

A la pregunta *i)*, tres contestaron no y el cuarto, con precaución, dijo que no podía recordar esto. A la pregunta *ii)*, dos respondieron no; uno, que *acaso* había hecho eso al discutir 'The Concept of a Concept' de Frege; el cuarto, que una vez hizo esta pregunta y obtuvo una respuesta corta e instisfactoria. Revisé las respuestas repitiendo las preguntas al día siguiente. Una de las respuestas fue enmendada entonces. Uno de los que habían contestado no a la pregunta *i)*, dijo ahora que uno de sus maestros había llamado la atención sobre las dificultades para definir "concepto", y había añadido en efecto: aprenderán a usarlo observando cómo lo hago yo; lo cual suena alarmantemente semejante a decir 'Lo siento, no puedo decirles qué significa esta palabra, pero ¡copien mi modo de usarla!' Si alguien necesita más confirmación de que los filósofos no se han dado cuenta de la necesidad de explicar su (s) uso (s) técnico (s) de "concepto", no debería tener dificultades para obtenerla. ¿No es sorprendente que los filósofos que nos han dicho que los conceptos constituyen la materia de la filosofía omitan la explicación de lo que *ellos* quieren decir con "concepto"? Seguramente no pueden pretender que la materia de la filosofía sea las muchas maneras, la mayoría confusas, en que *otras* personas usan ahora esta palabra.

Aparte de los resultados del experimento en otras universidades, los anteriores temas de esta sección se hallaban en el ensayo polémico en el cual yo sugería que se probara mi cuestionario en otras partes. Recibí varias críticas que se discutirán ahora. Primero, una crítica que parecía implicar que yo había desperdiciado el tiempo usando el cuestionario con mis alumnos. Refiriéndose a la primera oración del cuestionario ("Suponga que un filósofo iniciara una conferencia diciendo 'Voy a discutir el concepto de Hombre' "), este crítico escribió:

> Qué ejemplo tan extraño. Me aturdiría. Los nombres abstractos son las secuelas esperadas de 'el concepto de. . .'. 'Casualidad', 'Pecado', 'Preferencia

del Consumidor' [están] bien; 'Mente' dudoso; 'Londres' fuera; 'Carburador' fuera; 'Cernícalo' fuera; 'Vegetal' fuera; con todo, creo que 'Cizaña' está *dentro* o es marginal.

Lo que me llevó a usar "Hombre" en mi cuestionario fue esto. Yo quería una frase tan cercana como fuera posible al conocido "el concepto de la mente" de Ryle y al conocido "el concepto de una persona" de Strawson; pero no *estas* frases, ya que los estudiantes podrían haber leído los libros de Ryle o de Strawson, y yo no deseaba que atormentaran sus memorias con lo que hubieran leído ahí. El fin de mi experimento era obtener la interpretación espontánea de los estudiantes de cuando sus maestros hablan de "concepto". Escogí "el concepto de Hombre", quitando el "un" como hizo Ryle en *C of M,* aunque quizá hubiera sido mejor dejarlo, y elegí "hombre" porque parece ser un sinónimo exacto de "persona", como Strawson la usa y analiza su significado en *Individuals.* Si estoy en lo cierto de que para Strawson "persona", "ser humano" y "hombre" (en el sentido en que "hombre" incluye a la mujer) son sinónimos, tengo derecho de preguntar a este crítico, y a cualquiera que se sienta perplejo ante "el concepto de Hombre", por qué no se sintió aturdido o siquiera sorprendido por la frase de Strawson ahora gastada. Nadie parece haber cuestionado la propiedad de "el concepto de una persona" de Strawson, aunque según su explicación una persona es precisamente tan concreta o no abstracta como un carburador, y es algo cuyas fronteras se reconocen más fácilmente que las de Londres. Los filósofos que no han sentido ningún escrúpulo para usar "el concepto de una persona" difícilmente tienen derecho a protestar por "el concepto de hombre".

Este crítico puede estar en lo cierto, aparte del tiempo de su verbo, al decir 'Los nombres abstractos son las secuelas esperadas de 'el concepto de. . .'.' Creo que éste solía ser el caso. Sin embargo, bajo la influencia de

los filósofos, y en gran medida de *C of M,* el público educado se ha acostumbrado a anteponer a casi cualquier nombre o frase nominal "el concepto de". Yo había usado "el concepto de un cernícalo" como un recurso de provocación; de preguntar hasta dónde van a llegar los filósofos. No había pensado en el artificio aún más provocativo de complementar "el concepto de . . ." con un nombre propio, como "Londres", o "Fido". Pero me sorprendería si "el concepto de Londres" todavía no lo hubieran usado seriamente en los debates los miembros del Consejo del Condado de Londres. Un filósofo que legisla respecto a los usos permisibles de "el concepto de" tiene la obligación de contestar la siguiente pregunta: ¿Cómo descubrió a cuáles palabras se les puede anteponer, y a cuáles no, "el concepto de"?[4] ¿Por intuición o por su propio sentido del estilo? ¿Preguntándose '*¿Yo* diría eso?'? Un filósofo podría confesar que usa el último método, pero difícilmente podría dejarlo ahí. Si presenta su afirmación como un caso de lingüística empírica, podemos preguntarle por la muestra de anglohablantes cuya conducta lingüística ha observado, los métodos de observación empleados y cómo se las arregló para completar sus observaciones tan rápidamente. Y deberíamos subrayar la pregunta: ¿Cómo deriva él 'puede no decirse' de 'no se se dice' (normalmente o, incluso, nunca)?

Dos distinguidos filósofos recusaron mis afirmaciones de que 'el uso más común del "concepto de A" es para contrastar el uso de "A" por una persona o grupo con el propio o el de otro grupo. '*Su* concepto de Pecado' (porque yo no uso esta palabra); 'el concepto de justicia social de los *Conservadores*' (en contraste con la definición o uso más igualitario de los Socialistas) . . . Toda la cuestión de usar "concepto" en tales contextos

[4] Supongo, creo que correctamente, que cuando este crítico dijo que "Londres", "carburador", etc., están *fuera* como secuelas de "el concepto de. . .", quería decir más con "fuera" que 'de hecho no se usan mucho'.

obedece a que hay usos, con diferencias importantes, de la (s) misma (s) palabra (s)'. El primer crítico escribió, refiriéndose a mis ejemplos:

> "Concepción" me parece que se ajusta mejor... *Grosso modo*, una concepción tiende a ser una teoría o prejuicio, etc. Su exposición sería una proposición o un complejo de proposiciones. Por supuesto, el término técnico "concepto" a veces se usa también así. Pero donde tenemos una necesidad de "concepción errónea" *(misconception)*, no tenemos y no necesitamos de "concepto erróneo" *(misconcept)*.

Bueno, en mis ejemplos, yo también me inclinaría más a usar "concepción" que "concepto", para hablar de 'su concepción de pecado', como a veces hablo de la concepción que los filósofos del lenguaje tienen de la filosofía. Pero de hecho, ahora es muy común que los anglohablantes usen "concepto" como lo hice en mis ejemplos. Una revisión de los títulos de libros recientes basta para mostrar esto. "Concepción" se usa rara vez, excepto en el sentido biológico. "El concepto de A" se usa muy a menudo para referirse a las teorías o creencias acerca de A de una determinada persona o grupo, por ejemplo, 'El Concepto de Libertad *en Antropología'*, 'El Concepto de Democracia *Jacksoniana*' (es decir, el concepto que Jackson tiene de la democracia), 'El Concepto de Conciencia *según John Henry Newman'*, etcétera. A juzgar por los títulos de libros y por el testimonio de mis propios oídos, "concepto" se usa ahora más a menudo que "concepción" para los fines para los cuales, según este crítico, *deberíamos* usar "concepción". No es sólo el vulgo el que usa así "concepto". Los filósofos lo hacen también a veces. Por ejemplo, Ayer habla de 'un concepto tal como posesión por los malos espíritus' (*Metaphysics, Reality and Reappraisal*, ed. Kennick y Lazerowitz, 1966, p. 326), y pocos lectores necesitarán que se les diga que Ayer considera que este concepto es un concepto erróneo. (¿Tiene alguien el derecho a vetar mi uso de "concepto erróneo" aquí?)

Un segundo crítico de mis afirmaciones citadas en el párrafo anterior se detuvo en la última oración: 'Toda la cuestión de usar "concepto" en tales contextos obedece a que hay usos, con diferencias importantes, de la (s) misma (s) palabra (s)'. Escribió:

> No. Es para permitirnos distinguir entre *concepciones* que pueden ser verdaderas, falsas, repugnantes, peligrosas, erróneas, etc., y *conceptos* que no pueden ser ninguna de estas cosas, por ejemplo, de Fuerza, Espacio, Conocimiento. Su ejemplo de *hombre* cae de manera más natural bajo concepción. Compare "Was ist der Mensch?"

Así que debemos hablar de 'la concepción' y no de 'el concepto de Hombre' porque nos estamos refiriendo a algo que puede ser verdadero, falso, erróneo, etc.; ¡y debemos hablar de 'el concepto', no de 'la concepción de Espacio', o presumiblemente de Tiempo, porque aquello de lo que hablamos entonces no puede ser falso o erróneo! Pero durante los últimos veinte años, los filósofos han estado discutiendo 'el concepto de la mente', e incluso argumentando que un determinado concepto es correcto y que otros son erróneos. Y ¿cuál es *el* concepto de Espacio que no pueda ser erróneo —el de Newton, de Leibniz, de Bradley o de Einstein? Si se acepta uno de éstos, se debe juzgar que por lo menos algunos de los otros son erróneos. Este crítico con frecuencia escribió "Was ist der Mensch? en los márgenes de mi ensayo, seguramente para comunicar lo que se debería entender por la pregunta que yo había dirigido a mis alumnos acerca del significado de "el concepto de Hombre". Lo cual implica que fracasé en comunicarle a él por qué es importante distinguir el *uso* de la *mención* de una palabra: cosa que no hace la pregunta 'Was ist der Mensch?' (¿Qué es el Hombre?), dejándonos en la incertidumbre de si el que pregunta busca información sobre el uso de la palabra alemana

"Mensch", o información sobre la naturaleza de los seres humanos, o ambas cosas.

"Concepto" se volvió común en el inglés de los filósofos durante el siglo XIX como una traducción del alemán "Begriff". Es solamente durante el siglo XX cuando se ha popularizado en el habla cotidiana. Ya en 1926, Fowler advirtió a sus lectores que "concepto" se debería dejar a los filósofos, que 'substituirlo con la palabra ordinaria *concepción* se debe a la cacería de novedades' (*A Dictionary of Modern English Usage*, p. 88). No se puso atención a su advertencia. Como se reconoce en la edición de 1965:

> no se ha permitido a los filósofos que la conserven para sí... El destino de tales palabras a menudo es que les den tareas serviles.... como en el anuncio "Un nuevo concepto en maquillaje que bendice su piel con sus increíbles beneficios de belleza" [p. 102].[5]

El hecho de que una palabra *se haya originado* como un término técnico de los filósofos —y esto es verdad de "lógica" y "categoría", así como de "concepto"— no da a los filósofos el derecho, en frase de Austin, de hacer tonterías por ahí con él *ad libitum*. Es esencial para los filósofos explicar sus propios usos de tales palabras cuando éstas se han convertido en parte del vocabulario de todos. En Estados Unidos la expresión "concepto" parece ser incluso más popular que en

[5] He aquí algunos ejemplos de tales tareas serviles. 'Lytton ... todavía creía que era exquisito como un concepto humano ideal, pero ahora era más fácil pintarlo como tal si olvidaba... ciertos... desarrollos corpulentos' (M. Holroyd, *Lytton Strachey*, 1967). 'Si usted está sentado tras del escritorio, no le pregunta al vendedor, "Bueno, ¿qué anda pregonando hoy?" Le dice, "¿Cuál es el Concepto?"' (George Goodman, *The Money Game*, 1968). 'CONCEPTO —la revista de ideas creativas para cementerios (citado en Jessica Mitford, *The American Way of Death*, 1967).

Gran Bretaña. Se me dice que '¿Cuál es su concepto de tal y tal?' es una manera posible de preguntar '¿Cuál es su opinión de tal y tal?' Y que "conceptualizar a veces se usa ahí como sinónimo de "explicar". Así pues, ¿tal vez podría yo preguntar a un filósofo americano si puede conceptualizar su uso de "concepto"? Por otra parte, un estudiante americano que visitara una universidad británica podría confundirse al oír a un profesor recomendando una 'limpieza conceptual'. El maestro que usara esta frase presumiblemente querría decir 'quitemos el polvo de nuestros conceptos' Si yo lo usara, sería más probable que significara 'vamos a extraer "concepto" de nuestro modo de hablar' No es que yo quiera prohibir a los filósofos usar términos técnicos, incluyendo "concepto", pero sí que su uso técnico sea útil y se explique claramente.

APÉNDICE A LA SECCIÓN VIII

EL CUESTIONARIO RESPECTO A "CONCEPTO" QUE SE USÓ CON LOS ESTUDIANTES

El cuestionario y los comentarios sobre él, que envié en 1967 a algunos colegas de otras universidades, se reproducen a continuación:

'Suponga que un filósofo iniciara una conferencia diciendo que va a discutir "el concepto de Hombre", ¿de cuál de las siguientes cosas pensaría usted que iba a hablar con más probabilidad?:

1. La definición que da el diccionario de "hombre";
2. Los usos de la palabra "hombre";
3. Los usos de la palabra "hombre" y de cualquier palabra sinónima;
4. Una idea de Hombre que es la misma para toda la gente;
5. Ideas de Hombre que pueden variar entre una persona y otra;

6. Una idea del Hombre Ideal (a la manera de Platón) ;
7. Los individuos llamados "hombres";
8. Seres humanos, personas, nosotros;
9. Una manera de pensar sobre el Hombre;
10. Las teorías acerca del Hombre;
11. Su propia teoría acerca del Hombre;
12. }
13. } Agregue más, según su gusto, pero deje en blanco la última línea.

Instrucciones [para los estudiantes conejillos de Indias]:

i) Ponga una cruz junto a la frase que le parezca más probable, o

ii) Si varias parecen más o menos igualmente probables, ponga una cruz junto a cada una.

iii) No pierda tiempo tratando de elaborar lo que un filósofo *debería* significar con "el concepto de Hombre". Lo que queremos saber es su primera reacción, lo que usted pensaría que con más probabilidad iba a ser el tema del conferenciante al oír su anuncio.

iv) Si no le satisface ninguna de las frases sugeridas y puede pensar, de inmediato, en una mejor paráfrasis del probable tema del conferenciante, por favor escríbala en el espacio vacío.

Mis comentarios y explicaciones sobre el cuestionario de sugerencias:

1. Este cuestionario difiere del que usé con mis alumnos del primer año sólo en dos aspectos:

a) He ofrecido más opciones, esto es, la 2, la 9, la 10 y la 11 son nuevas. (¿Tal vez fueron demasiadas ahora?)

b) He simplificado la elección de los estudiantes. En mi cuestionario pedía a los estudiantes *o bien* marcar con 1, 2 y 3 sus primeras tres elecciones en orden de preferencia *o* con 1 cada una de las que consideraran de igual probabilidad. La mayoría hicieron esto último. El método que sugiero ahora simplifica el recuento de los resultados.

2. Si se usa ese cuestionario, las opciones se deben hacer al azar. (Por ejemplo, mézclense en un sombrero y que otra persona las saque una por una.) Mis once sugerencias obviamente no están en un orden casual.

3. Sugiero que las dos clases de estudiantes en las cuales sería más valioso probar este experimento son *i)* los que acaban de terminar un curso de primer año (porque en muchas universidades la mayoría de esos estudiantes ya no harán filosofía, y si no entienden el término 'concepto' ahora, nunca lo harán) ; *ii)* estudiantes avanzados que hayan estudiado y escuchado lecciones sobre *The Concept of Mind* de Ryle.

DISTRIBUCIÓN DE LAS RESPUESTAS

Opciones	*Principiantes* (*76 personas*)		*Estudiantes más avanzados* (*50 personas*)	
1	1	14 % (1–3)	2	32 % (1–3)
2	9		20	
3	12		15	
4	13		7	
5	20		14	
6	11		1	
7	6	10 % (7–8)	3	6 % (7–8)
8	10		4	
9	28		11	
10	31		22	
11	13		10	
Otros	6		7	
Total de respuestas	160		116	

El cuestionario anterior se aplicó en los departamentos de filosofía de cinco universidades británicas.[6] Los re-

[6] Se trata de los departamentos de Lógica en Glasgow y St. Andrews, y de Filosofía en Exeter, Leicester y Liverpool.

sultados que se dan en la página anterior se han sumado, ya que de lo contrario las muestras serían demasiado pequeñas. 'Principiantes' incluye a algunos que habían cursado sólo un semestre de filosofía, aunque la mayoría había cursado todo un año. 'Estudiantes más avanzados' incluye a los que habían estudiado filosofía durante dos, tres o cuatro años.

SECCIÓN IX

Los usos erróneos de "lógica" en la filosofía del lenguaje

Los filósofos del lenguaje han usado "lógica" y sus derivados en forma oscura para el no iniciado. Por ejemplo, no hay un uso cotidiano de "la lógica del concepto de A", y no parece posible dar a esta frase un empleo que sirva de mucho a alguien. He preguntado a los estudiantes lo que podrían hacer con esta frase, pero muy pronto renunciaron. Por supuesto, trataron de interpretar "lógica" en su sentido nativo tradicional; el que habían aprendido al estudiar Lógica Formal y que se emplea, aunque con menos precisión, en nuestra habla de todos los días acerca de si el razonamiento, o los argumentos o inferencias son lógicos o ilógicos. Naturalmente, llegaron a un callejón sin salida cuando trataron de aplicar esto a "la lógica del concepto de A". Porque si tratamos de interpretar esta frase usando "lógica" como la usan los demás, A tendría que ser una oración o afirmación proposicional, aquello que podría tener con otras cosas relaciones lógicas tales como *implicar, contradecir, ser lógicamente independiente de*. En ese caso, sin duda se podría investigar la lógica del concepto de A, se podría preguntar qué otras oraciones o enunciados implican a A, o que A implica, etc. Pero este camino está bloqueado. Como lo usan los filósofos del lenguaje, en "la lógica del concepto de A", A es una palabra o frase, un sujeto o predicado como definí estos términos en la Sección VI, y así, no es algo a lo cual se pueda aplicar "verdadero" o "falso". En vista de esto, lo que presumiblemente se debería significar con "describir la lógica del concepto de A" es esto: producir las oraciones significantes inglesas (en número indefinido) que contienen "A" y

explorar las oraciones inglesas (en número indefinido) que implican o están implicadas por, o contradicen o son compatibles con *cada una* de las últimas. Quizá esto no sería una tarea interminable para una palabra cualquiera, por ejemplo, "mente", aunque podría llevarse toda una vida. Sin embargo, es obvio que esta tarea es imposible de terminar si la materia no es *una* palabra, sino el tema declarado por Ryle en *C of M:* todos los 'conceptos de conducta mental', todos los predicados ingleses referentes a la mente. (¿Alguna otra lengua proporciona tantas expresiones como lo hace el inglés?). Ésta es la clase de tarea sin fin ante la cual yo sugería, en la Sección VI, que la mente de Bertie Wooster se tambalearía.

Un crítico puede replicar que "describir la lógica del concepto A" no necesita construirse como una tarea *sin fin;* que la tarea se puede restringir así: tomemos unas cuantas oraciones-en-uso típicas de la forma '*x* es A' o 'A es Φ', y determinemos qué otras oraciones están lógicamente implicadas por cada una de éstas, en virtud de la definición o el significado de "A". Esto hace finita la tarea, y en verdad muy limitada. Por supuesto, es importante saber que "conocemos p" sí implica que p es verdadero, y que "creemos en p", no. Pero si la teoría del conocimiento tuviera que limitarse a delinear la corta lista de las proposiciones analíticas que entraña la definición o el uso de palabras como "conocer" y "creer", esta rama de la filosofía se habría completado desde hace mucho. Supuestamente, hay muchas palabras cuya lógica (en el sentido presente) se lleva mucho tiempo discutir, porque sus definiciones o usos son indeterminados; pero entonces el problema se convierte no en *descubrir* su llamada lógica, sino en la discusión de los modos como sus significados se podrían o se deberían determinar; y ¿por qué alguien habría de llamar 'lógica' a esto? Cuando se ha *dado* a una palabra vaga un significado determinado, o se la ha remplazado por varios términos, cada uno con

un significado determinado, se puede volver a la lógica, es decir, a enlistar las implicaciones de las definiciones, las consecuencias de las decisiones.

"La lógica de" a menudo se usa hoy en día para anteponerse no a "el concepto de A", sino simplemente a "A", como en los títulos de varios libros, por ejemplo, *The Logic of Personality* (1952) del señor B. Mayo. Felizmente, Mayo no se limita a enumerar los enunciados analíticos que se siguen del significado de "personalidad". En verdad es difícil encontrar uno de éstos, y no se explica su elección del título. "Lógica" aparece en el título de sólo uno de los diez capítulos (cap. VI, 'Personality and Logic'). Consideremos el punto en el que Mayo apela a la 'lógica'. Empieza por descartar la expresión "el yo" como 'mala gramática'. Su argumento es que 'el concepto de una entidad llamada el yo se basa en mala gramática, *porque no hay precedente del uso de la palabra 'yo' (self) como un nombre independiente*' (p. 93). No obstante, se acaba de referir a 'la noción del yo como una noción que *'tienen las gentes más ordinarias* y algunos filósofos', sobre la base de *'el modo como muchas gentes* y algunos filósofos *hablan del yo*'. ¿Cómo se podrían reconciliar las afirmaciones que puse en itálicas? Y ¿cuáles son los criterios que Mayo usaría para tratar de mostrar que algo es mala gramática? La siguiente sección de Mayo, intitulada ''The Self' as Bad Logic' se abre diciendo que 'difícilmente funcionará hacer a un lado el hablar diario del yo como mala gramática' (p. 95). Con todo, el único punto en el que Mayo apela a la 'lógica' para apoyar sus hallazgos gramaticales es cuando desecha como un disparate 'el error lógico elemental de la hipóstasis, esto es, de elevar una expresión gramatical a una entidad subsistente' (p. 97). Pero ¿por qué se habría de llamar a la hipóstasis —por ejemplo, a la interpretación realista del hablar diario sobre electrones o mentes o deseos inconscientes— un error *lógico?* Si la hipóstasis conduce en efecto a error, me parece que in-

dudablemente se le debe llamar un error *onto*lógico. Sólo puede causar confusión tratar las respuestas a la pregunta '¿Qué existe?' como parte del dominio de la lógica. Cuando los lógicos hacen *esa* pregunta, están volviendo a la metafísica. O si desean seguir el ejemplo de Hegel y tratar la metafísica como una rama de la lógica, al menos deberían aclararlo.

A menudo es bastante difícil descubrir cuál es el valor efectivo de "lógica" para los filósofos que usan el término de manera tan liberal; por ejemplo, encontrar lo que *ellos* piensan que es la diferencia entre 'gramática lógica' y *gramática*. A veces es fácil ver lo que se hace con "lógica", como en la Introducción del profesor Antony Flew a *Essays on Logic and Language* (1951). *Prima facie,* algunas de las afirmaciones de Flew son algo opacas; por ejemplo, cuando, al discutir el artículo 'Gods' de John Wisdom, escribe:

> aunque 'jardinero invisible e intangible' es gramaticalmente muy semejante a 'jardinero irritable e irascible', parece que lógicamente las expresiones son de hecho muy diferentes; mientras que la última se refiere a una clase de jardinero particular y no poco común, la primera expresión parece ser desconcertantemente semejante a 'ningún jardinero en absoluto' [p. 8]

Pero Flew aclara lo que está haciendo con "lógica". Describe como 'el descubrimiento fundamental' a partir del cual 'se ha desarrollado la filosofía británica moderna', el hecho de que 'las expresiones puedan ser gramaticalmente semejantes y, con todo, lógicamente diferentes'. Ilustra esto: 'Podríamos decir que 'Esto es pasado' y 'Esto es rojo'... 'Nadie vino' y 'Alguien vino' son pares de expresiones semejantes gramaticalmente. Pero los miembros de todos estos pares de expresiones gramaticalmente semejantes son lógicamente muy diferentes.' (p. 7). Lo cual hace evidente que 'lógicamente muy diferentes' sólo significa muy diferentes en su significado, uso o función. El contraste, ahora popular, entre 'gramática profunda' y 'gramática superficial' fue introducido por Wittgenstein (*PI,* § 664). Es simplemente una manera nueva de expresar el aserto de Russell de que oraciones gramaticalmente semejantes pueden ser muy diferentes en su significado. "Hacer gramática profunda" suena más profundo que lo que se describe con ello, es decir, parafrasear oraciones para hacer explícito lo que significamos o podríamos significar cuando las usamos.

Es difícil resistir a la conclusión de que los filósofos que contrastan "lógica" y "gramática" de los modos como Mayo y Flew lo han hecho están operando con una concepción de la gramática muy estrecha y anticuada, que se basa presumiblemente en deberes escolares como analizar y memorizar reglas de Debes y No Debes prescritas por los maestros de lenguas (especialmente de latín). Actualmente hay un considerable desacuerdo dentro de la lingüística acerca de cómo se debe delimitar la gramática. Pero algunas cosas están claras. Ya pasaron los días en que las autoridades lingüísticas proscribían como 'mala gramática' expresiones usadas en algunos círculos, aun cuando este círculo comprendiera sólo a filósofos o a otros excéntricos. Para citar el artículo de Otto Jespersen sobre "Gramática" en la *Encyclopaedia Brittanica* (ediciones de 1929 a 1959):

> para el gramático científico... las reglas no es lo que tiene que observar [es decir, obedecer] sino lo que observa... cuando examina el modo como hablantes y escritores que pertenecen a una comunidad particular... usan de hecho su lengua materna.

Cuando el profesor J. Watmough revisó este artículo para la edición de 1964, omitió la oración citada por demasiado obvia, y despachó esta cuestión, muy de paso, del modo siguiente: '...una lengua, sus regularidades de patrón ("reglas")'. Los que escriben o hablan acerca de 'el yo' o 'un yo' son una minoría, pero su uso de "yo" como nombre no es casual: sigue 'reglas' (es de-

cir, convenciones) y la descripción de su uso es, para un gramático moderno, parte de su materia. Según su concepción de la gramática, decir: 'No es posible (no está permitido, no se debe) decir tal y tal porque es mala gramática' es injustificable si tal y tal *es* habitualmente dicho y entendido por *algunas* personas. Los filósofos que practican lingüística legislativa o *a priori* parecen confundir los dos sentidos de "regla" distinguidos tan netamente en el artículo de Jespersen para la Enciclopedia: reglas prescriptivas y descriptivas. Parece que el no reconocer esta distinción y sus implicaciones es lo que ha llevado a tantos filósofos a deducir un 'tal no puede decirse correctamente' de un 'tal no se dice (normalmente, comúnmente)'. Esta falacia muy de moda merece un nombre. Se parece mucho a la que Moore llamaba 'la falacia naturalista' y que se expresa más claramente diciendo que no es posible derivar un "debe" de un "es". Podríamos llamarla 'la Falacia de la Policía de la Lengua'. Para Ryle por ejemplo, las reglas gramaticales son como mandamientos. Escribió:

> saber lo que una expresión significa implica saber lo que se puede decir (lógicamente) con ella y lo que no se puede decir (lógicamente) con ella. Implica conocer un conjunto de prohibiciones, mandatos y obligaciones; en una palabra, conocer las reglas del empleo de una expresión [*British Philosophy in Mid-century*, ed. C. A. Mace, 1957, p. 254].

Incluso un maestro de latín difícilmente podría ser más prescriptivo que él. No es sorprendente que Ryle encontrara iluminadora la analogía de Wittgenstein entre las reglas de gramática y las reglas de ajedrez (*op. cit.*, p. 255). Las reglas de un juego como el ajedrez son prescriptivas: especifican con precisión todos los tipos de jugadas *prohibidas*.

Una concepción de la gramática tan restringida que no toma conocimiento de las diferencias de significado o de uso, ni siquiera la que hay entre "Alguien vino" y "Nadie vino", está irremisiblemente condenada a la anacronía. La concepción de la gramática de Otto Jespersen (*The Philosophy of Grammar*, 1924) está ahora, creo, fuera de moda. En su opinión, la gramática tiene dos subdivisiones principales: la Morfología, que va de la forma de las expresiones lingüísticas a su significado, y la Sintaxis, que va de los significados o nociones a sus expresiones lingüísticas. Esta explicación de la gramática suscita problemas obvios para los filósofos. No es prerrogativa nuestra vetar la discusión de los significados o nociones en la gramática, pero los lingüistas más modernos han reconocido espontáneamente las trampas que hay en seguir a Jespersen y en dar tamaño valor en la gramática a los significados y nociones, ya que esto parece poner demasiado énfasis en los factores subjetivos.

Sin embargo, Flew argumenta como si la gramática fuera un estudio puramente anatómico de las expresiones lingüísticas divorciado de la consideración de sus significados o funciones; como si la gramática comprendiera sólo Accidentes (inflexiones de la palabra, etc.) más una Sintaxis reducida al orden de las palabras, a su formación, construcción, etc. Aun cuando el estudio de la gramática *pudiera* ser tan limitado, sería absurdo sugerir que los lingüistas necesitan, deberían o podrían dejar a los filósofos investigar las diferencias de significado entre oraciones anatómicamente semejantes; porque una de las ramas de la lingüística es la Semántica, 'la teoría del significado'. La Semántica claramente debe seguir siendo un fondo común para la lingüística y la filosofía. Pero los lingüistas han encontrado otras maneras de describir e investigar la Sintaxis, diferentes de las de Jespersen; maneras que, con todo, todavía toman conocimiento de las diferencias que Flew llama 'diferencias lógicas entre expresiones gramaticalmente semejantes'. No necesitamos entrar en los detalles complicados y controvertidos de las explicaciones de la sintaxis del profesor N. Chomsky (*Syn-*

tactical Structures, 1957 y *Aspects of the Theory of Syntax*, 1965) Basta con subrayar la importancia que atribuía a las reglas transformacionales' (1957) y al 'componente transformacional' (1965). Al explicar este último término, Chomsky contrasta 'la estructura profunda' y 'la estructura de superficie' de una oración. La estructura superficial *es* la de una oración cotidiana dada S, y su estructura profunda es la de una *paráfrasis* más compleja de S.

No debería sorprender a nadie que los estudiantes de la sintaxis pongan atención en el significado, o función, de una oración,[1] y que la aclaren ofreciendo alguna paráfrasis. Las paráfrasis que Chomsky ofrece no son como las que ofrecían Russell o Moore, pero obviamente Chomsky está comprometido en lo que es, genéricamente, la misma tarea de Russell y que muchos otros filósofos han perseguido bajo el nombre de 'análisis lógico'. Parafrasear oraciones cotidianas o literarias es una tarea que todos practicamos en la escuela. Aunque entonces no lo describíamos como 'lógica'. ¿Por qué los filósofos usaron "lógica (o)" al describir sus actividades parafraseantes o los productos de ellas? Presumiblemente porque los que fueron pioneros de la opinión de que el análisis es *la* función (o una muy importante función) de la filosofía operaban con la suposición, ahora desacreditada,[2] de que para cada oración cotidiana, existe una paráfrasis *única* que es ELLA, que es básica; y que esta paráfrasis se debe expresar en el simbolismo lógico desarrollado por Russell y Whitehead en su intento de derivar todas las matemáticas de un mínimo de axiomas y definiciones. De esta manera, Russell y el primer Wittgenstein llegaron a pensar que el filósofo había alcanzado su Meca, *la* lógica o forma lógica de una oración, cuando, y sólo cuando, encontrara una paráfrasis expresada en esa notación lógica. Ya que las suposiciones que llevaron al uso de "lógica" en la descripción de tales análisis y sus productos ahora están desacreditadas, seguramente sería hora ya de que dejáramos de usar "lógica (o)" en esos contextos.

[1] Se sabe que muchos lingüistas contemporáneos *confiesan* estar estudiando la sintaxis aislada del significado, pero esto seguramente es un autoengaño. Si alguien, con la ayuda de una droga o de un cirujano del cerebro, tuviera amnesia respecto al significado de las palabras, sería incapaz de hacer gramática. Por su forma, "te" y "me" son más parecidos que "te" y "tú" o que "yo" y "me". Pero es a causa de sus significados/usos que "yo" va con "me" y "tú" con "te" o "ti".

[2] Véase J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*. Muchos de los usos erróneos de "lógica" son residuos de la doctrina metafísica del 'Atomismo Lógico', analizada en detalle en la Parte Primera del libro de Urmson.

Me parece que el mito que subyace en la persecución mediante el análisis de 'la forma lógica' de las oraciones cotidianas sigue viviendo en la lingüística contemporánea. En una reseña del libro de Chomsky de 1965, el señor P. H. Matthews critica el 'nuevo modelo de sintaxis transformacional' de Chomsky diciendo:

> Idealmente, la forma de la gramática debería permitir sólo un *tipo de solución* para cualquier problema dado de descripción; pero faltando esto, la teoría debería, al menos, proporcionar un procedimiento de evaluación decisivo y bien motivado (*cf.* Chomsky, 1957) [*Journal of Linguistics*, abril, 1967, p. 141. Itálicas de él].

En otras palabras, en la Gramática Ideal cada oración tendría un tipo correcto y sólo uno de paráfrasis, y las Leyes de la Sintaxis determinarían únicamente en cada caso lo que sería esta paráfrasis (con tal de que el motivo sea bueno, aun cuando no es claro por qué Matthews introduce esto). Nótese el paralelo entre este ideal y el de los filósofos que consideraban que la notación de *Principia Mathematica* era el Lenguaje Lógico Ideal, la estructura esencial de todos nuestros pensamientos y frases. Los filósofos y los lingüistas parecen compartir una tendencia a ignorar lo que seguramente es obvio: que para muchísimas oraciones

es posible dar varias paráfrasis que son equivalentes en el significado; y que no hay razones para suponer que debe haber una Paráfrasis Privilegiada que proporcione una penetración única en el significado ('*la* forma lógica') o la gramática ('*la* estructura sintáctica') de la oración que se discute.

Al designar los llamados análisis lógicos, las operaciones transformacionales de los lingüistas y las tareas más humildes de los escolares como *parafraseo*, estoy en contra de aplicar los métodos de Austin: estoy aplicando la definición del *OED* de "paráfrasis", es decir, 'Una expresión en otras palabras del sentido de cualquier pasaje o texto' Diferentes clases de paráfrasis están involucradas, pero estas diferencias no deberían cegarnos respecto a la semejanza genérica connotada por esta palabra española valiosa y bien establecida. Parece que es hora de que otras universidades sigan el ejemplo de Reading de llevar a cabo cursos de grado conjuntos en Filosofía y Lingüística para enseñar a alumnos que pueden estar interesados en problemas que son de interés común y que no van a pensar, por ejemplo, que los gramáticos dejan a los filósofos la explicación de la diferencia de significado entre, por ejemplo, "Alguien vino" y "Nadie vino" (es decir, es falso que alguien haya venido). Austin, al final de 'Ifs and Cans', consideraba que una cooperación entre los filósofos, los gramáticos y otros estudiosos del lenguaje podría dar nacimiento a una 'amplia ciencia del lenguaje', que sería independiente de la filosofía.

Cuando los filósofos usan palabras comunes como términos técnicos, deberían hacerlo para aclarar el pensamiento, para distinguir significados que están oscurecidos o superpuestos en la lengua cotidiana. Lo que los filósofos del lenguaje han hecho con "lógica" es precisamente lo contrario. Tomaron una palabra que tenía un significado claro en el habla de todos los días y en la filosofía tradicional y han creado un desorden con ella casi sin límite. Y algunos de ellos pretenden

estar siguiendo las huellas de Austin. La responsabilidad es de aquellos que usan "lógica" demasiado vagamente y con demasiados sentidos para explicar y tratar de justificar esos empleos de la palabra. Como dijeron los Kneale, comentando sobre los que hablan de 'la lógica de 'Dios' y cosas así':

> Una extensión tan enorme del significado de un término técnico lo hace inútil para toda clasificación que no sea la más burda, y por eso es una fortuna que la moda todavía se limite a una escuela relativamente pequeña [*Development of Logic,* 1962, p. 740].

Desafortunadamente, esta escuela ha crecido más de lo que ha decrecido desde que se escribieron estas palabras. El estudio de la lógica probablemente es el mejor antídoto contra los abusos de "lógica"

Terminaré esta sección con una advertencia acerca de otro elemento estropeado en la jerigonza filosófica corriente: "criterio" Los usos en esa jerga de "criterio" tienen su origen en los escritos de Wittgenstein, y tendremos que considerarlos en la Segunda Parte. Aquí sólo distinguiré los usos cotidianos de "criterio" y algunos otros usos que los filósofos recientemente han fundido o confundido entre sí y con un uso cotidiano. El *OED* da dos definiciones (aparte de la arcaica 'Un órgano o facultad . . .'), a saber:

i) 'Un canon o norma con el cual se juzga o estima cualquier cosa'. (Esto está muy cerca de mi manera de definir "criterio", dada antes, como 'una regla para decidir o juzgar'.)

ii) 'Una característica adherida a una cosa por la cual ésta se puede juzgar o estimar.' (En otras palabras, una propiedad de una cosa por la cual podemos juzgar o decidir si ésta es tal y tal.)

Estos dos usos se relacionan estrechamente. Si el que un pez tenga la cola cóncava es un criterio, en el sentido *ii),* por el cual distingo un salmón de una trucha de

mar, entonces mi criterio, en el sentido *i)*, es la correspondiente regla o 'canon'.

El uso cotidiano de "criterio" en el sentido *ii)* ha sido amalgamado por muchos filósofos con uno u otro de dos usos diferentes, *iii)* y *iv)* que se dan abajo, y por otros filósofos con un uso más, el *v)*, que se da también a continuación. Al formular estos usos de su jerga, no intentaré otras maneras de ponerlos en palabras. Ellos son:

iii) El criterio de que algo es A se identifica con la propiedad (tal vez compleja), P, en términos de la cual se define "A", de manera que 'si *x* tiene P, *x* es A' es analítico.

iv) El criterio de que algo es A se identifica con alguna propiedad, P, cuya presencia, se nos dice, garantiza *lógicamente* que la cosa es A, pero donde 'si *x* tiene P, luego *x* es A' *no* es analítico, *no* se sigue de los significados de las expresiones "P" y "A".

v) El criterio de que algo es A se identifica con la cosa que se tiene que señalar en el proceso de enseñar o aprender ostensivamente el significado de "A".

Los filósofos explican muy rara vez cómo usan "criterio". A menudo parecen estar oscilando entre el sentido *ii)* y uno (o más) de los usos anteriores. Difícilmente se puede esperar que un no iniciado adivine cómo un filósofo está usando esta palabra. A veces tampoco puede hacerlo el iniciado. Los usos cotidianos de "criterio" pueden cambiar, pueden ya estar cambiando como resultado de las innovaciones de los filósofos, pero ¿tales cambios nos traerán beneficios? No necesitamos que "criterio" transmita el sentido *iii)*, porque ya tenemos "propiedad definidora" para semejante función. El uso descrito en *iv)*, que ahora es común entre los filósofos, se desvía del uso cotidiano substituyendo, de hecho, el "juzgar o estimar" de las definiciones del *OED* por "conocer o probar" Y puesto que los filósofos en cuestión generalmente hablan de *el* criterio, más que de *un* criterio, de ser A (o para aplicar

"A"), dan la impresión de que alguna propiedad única es tanto necesaria como suficiente para aplicar una expresión; y éste es otro aspecto en el cual se están desviando del uso cotidiano. El uso de "criterio" en el sentido *iv)* no sólo es innecesario: es incoherente, a menos o hasta que los que lo emplean así expliquen qué puede significar "garantiza *lógicamente*" ahí donde esto no se puede remplazar por "se sigue (lógicamente)". Por lo que respecta al uso *v)*, éste parece ser un producto secundario de la superposición que hace Wittgenstein de las preguntas muy diferentes: '¿Cómo *usamos* una palabra?' y '¿Cómo *aprendimos* a usarla?' Este error se discutirá con amplitud en la Segunda Parte. El hecho de que Wittgenstein usara "criterio" de muchas maneras diferentes no ha dejado de ser señalado,[3] pero advertir esto no ha disuadido decisivamente a los filósofos de seguir su ejemplo.

3 Véase, por ejemplo, el artículo del señor Rogers Albritton 'On Wittgenstein's Use of the Term "Criterion" ', *J. of Phil.*, 1959, y el artículo del doctor Anthony Kenny sobre 'Criterion' en *The Encyclopaedia of Philosophy*, 1967.

SECCIÓN X

¿En qué medida la filosofía del lenguaje es una anglolingüística?

GRAN PARTE de la filosofía del lenguaje consiste en descripciones de rasgos de la lengua inglesa. ¿Hasta dónde sus hallazgos se refieren a rasgos *peculiares* de la lengua inglesa? Esta pregunta tiene que plantearse, pero yo soy demasiado ignorante de otras lenguas que no sean el inglés como para contestarla. Para hacerlo se requeriría de una serie de libros de filósofos que fueran lingüistas consumados o de lingüistas comparativos interesados en la filosofía. Sin embargo, voy a ofrecer razones para ser escéptico respecto a esa opinión que los filósofos del lenguaje parecen más a menudo dar por sentada que afirmar: que lo que discuten son rasgos universales del pensamiento humano. Por supuesto, nadie pretendería que todas las contribuciones que han hecho a la gramática son aplicables sólo al inglés. Sería sorprendente que algún lenguaje natural dejara de proporcionar los instrumentos para realizar la función que cumplen los verbos que Austin llamó 'performativos'. Y esperaríamos que cualquier lengua desarrollada contara con diferentes verbos pertenecientes a los tipos que Ryle ha llamado 'verbos de proceso', 'verbos de tarea' y 'verbos de logro'. En verdad, podríamos convertir en una de nuestras reglas para llamar 'desarrollada' a una lengua al hecho de que haya tales distinciones. Por otra parte, Ryle, Austin y muchos otros han pasado mucho de su tiempo describiendo, y a veces describiendo erróneamente, las peculiaridades de la gramática inglesa; por ejemplo, los idiotismos ingleses para expresar lo que llamamos, en inglés, 'emociones' o 'sentimientos',

los matices de las expresiones inglesas para excusarse, los adverbios ingleses que deberíamos tener preparados para añadir a diferentes verbos ingleses, etcétera. No obstante, aparte de Austin, los filósofos del lenguaje generalmente han presentado sus hallazgos como si creyeran que están describiendo rasgos universales del pensamiento humano, usando encabezados tales como 'el concepto de . . .', 'la lógica del concepto de. . .'

Empecemos por considerar algunas afirmaciones que hace el profesor Strawson en el capítulo I de su *Introduction to Logical Theory* (1952). Presenta como un problema que algunos han encontrado muy desconcertante el considerar 'cómo una regla lingüística para las expresiones de una lengua particular puede llevar a un enunciado general de apreciación lógica que trascienda todas las lenguas individuales' (p. 10). El ejemplo de Strawson de una regla lingüística es: 'En inglés, las palabras "son-in-law" (yerno) significan lo mismo que "married to the daughter of" (casado con la hija de) Señala que si traducimos al francés esta afirmación, las frases mencionadas con comillas dobles no se traducirían. Su ejemplo de 'una apreciación lógica que trascienda las lenguas individuales' es: 'Una afirmación en el sentido de que una determinada persona es el yerno de alguien es incongruente con la afirmación de que nunca ha sido casada'. Por supuesto, una afirmación tal se traduciría del todo. Sin embargo, Strawson procede a argumentar que, aunque no nos *inclinamos* a hacerlo, *podríamos* aceptar, como una traducción alternativa de la oración que empieza "En inglés las palabras "son-in-law" . . .", la oración: "En français les mots "gendre de" veulent dire la même chose que les mots "marié avec la fille de" "; y más generalmente, que 'podríamos decir. . . que al fundamentar reglas de incongruencia en una lengua, implícitamente estaríamos fundamentando reglas de incongruencia para las expresiones correspondientes en todas las lenguas' (p. 11). Strawson saca las siguientes conclusiones:

Lo importante es ver que cuando *se trazan* los límites de la aplicabilidad de las palabras en una lengua y *luego se conectan* las palabras de esa lengua con las de otra por medio de las reglas de traducción, *no hay necesidad de trazar los límites de nuevo para la segunda lengua. Ya están trazados*... Por esta razón (o en parte por ella) los enunciados lógicos enmarcados en una lengua no son *precisamente* acerca de esa lengua [p. 12. Itálicas mías.]

Este último pasaje es confuso en más de un aspecto.[1] Para empezar, en su última oración la palabra "precisamente" es confusa al sugerir que un llamado enunciado lógico es *en parte* ya sea sobre la lengua, por ejemplo el inglés, o sobre las palabras específicas en las que se expresa. En cualquiera de los dos casos, un enunciado lógico después de todo no 'trascendería todas las lenguas individuales'. Si un enunciado lógico es en parte acerca de una determinada lengua, por ejemplo, el inglés, estamos atorados con una afirmación en la cual se incluye o se tiene que entender 'en inglés'. Y, por el otro lado, si un enunciado lógico es en parte acerca de las palabras mismas en las que se expresa, esta parte es intraducible. Ahora consideremos la afirmación de Strawson: 'Ya están trazados'; como si las mismas fronteras de los significados de las palabras que se trazan en la lengua en la que uno está hablando ya estuvieran trazadas en la segunda lengua, cualquiera que sea. Parece que Strawson hubiera olvidado la cláusula vital hipotética que se necesita cuando pasamos de una regla lingüística a un enunciado que trasciende las lenguas individuales. Al discutir "el concepto de A" hice hincapié en que una paráfrasis adecuada debe incorporar una cláusula con *si:* 'el uso de la palabra "A" y sus sinónimos en otras lenguas, *si los hay*'. El enunciado que Strawson llama 'una apreciación lógica' no es, seguramente, *acerca* de la lengua o de las palabras particulares, en las cuales se expresa; pero si es traducible o no a una lengua distinta, ya no digamos a todas, esto es una cuestión empírica, no una que se pueda resolver *a priori*, que pueda contestarse por Lógica. (Como el profesor Woozley me señaló, sin duda Strawson desearía contestar a esta crítica diciendo que la segunda cláusula en la cita que hago de él se puede y se debe leer como una cláusula con *si:* 'cuando ... se conectan (es decir, *si se pueden* conectar) ... por medio de las reglas de traducción'. Pero lo que Strawson escribió, especialmente 'Ya están trazados', parece proponerse ocultar y no revelar la cláusula vital con *si*.)

[1] Tal vez, en lo que sigue, doy demasiada importancia a este pasaje.

Nótense los verbos activos que usa Strawson cuando dice que 'se trazan los límites' de los usos de las palabras en, por ejemplo, el inglés, y 'luego se conectan' con palabras de otra lengua por medio de las reglas de traducción. Trazar las fronteras de la aplicación de las palabras inglesas es algo que, como Austin subrayaría, nos hemos mandado hacer; aunque mantenemos cierta libertad para *volver a* hacer esto para sectores limitados del inglés, obteniendo un acuerdo entre un grupo que comparte algún propósito común. Los hablantes de francés le han ordenado hacer la tarea oficialmente a la Academia Francesa, aunque a veces se rebelan contra su autoridad y adoptan palabras vulgares inglesas y norteamericanas. Muchos pares de lenguas se han desarrollado del todo independientemente, e incluso las lenguas de Europa Occidental han evolucionado hasta cierto punto con independencia. Ha habido mucha interacción entre, por ejemplo, el francés y el inglés, a través de la influencia del latín sobre ambos, del intercambio de artículos comerciales, incluyendo libros y turistas, etcétera. Como se espera de dos lenguas tales, hay más o menos un equilibrio exacto de significado en grandes zonas de sus vocabularios, incluyendo palabras que se usan para nombrar objetos hechos por el hombre y de

la naturaleza y para actividades prácticas desempeñadas por miembros de ambas comunidades, e incluyendo términos técnicos que se usan en las ciencias. Pero con respecto a los nombres y adjetivos abstractos que no se usan como términos técnicos y cuya relación con objetos o procesos ostensivamente especificables es más o menos remota, sería una afortunada coincidencia que una palabra en una lengua tuviera un sinónimo exacto en la otra; y sería un *milagro* que esto fuera verdad para cada palabra de este tipo en cada lengua. El hecho de que otras lenguas estrechamente relacionadas y sumamente desarrolladas no proporcionen sinónimos exactos, o siquiera cercanos, para muchas de las palabras inglesas que preocupan a los filósofos del lenguaje está lejos de ser raro. El alemán no tiene un sinónimo exacto para "attention", ni el francés tiene un sinónimo cercano para "mind". Esto no debería sorprender a ninguno de nosotros a menos que hayamos olvidado nuestro asombro al aprender en la escuela que el francés es tan pobre que usa "aimer" para abarcar actitudes tan diferentes como amar y gustar (aunque los franceses no se distinguen por su indiferencia hacia esta diferencia). He estado acentuando lo obvio para corregir la impresión engañosa, que dan las palabras de Strawson, de que las fronteras verbales trazadas en la propia lengua 'ya están trazadas' en 'la segunda lengua' Hasta qué punto esto es verdad y hasta dónde es falso para cualquier par de lenguas es, por supuesto, una cuestión empírica. Lo único que se puede afirmar *a priori* es la tautología: siempre que una persona *usa* una oración para hacer una afirmación, *lo que* dice es traducible a cualquier lengua a la que es posible traducirla.

Los Kneale parecen haber sido afectados por el pasaje de Strawson que he estado criticando, ya que lo citan y luego comentan:

> Si esto significa que las reglas lógicas son reglas para todas las lenguas posibles, tal cosa equivale, de hecho, a admitir que no son convencionales y que, por lo tanto, no son lingüísticas en ningún sentido ordinario de esa palabra, sino más bien requisitos que hay que llenar haciendo lo que ordinariamente llamamos reglas lingüísticas [*D of L,* p. 639].

La interpretación de las palabras de Strawson sugerida por los Kneale tal vez no escapa a la influencia de su propia opinión de que hay verdades sintéticas *a priori,* Leyes de Lógica, que tendrían que ser obedecidas en todas las lenguas posibles. Sin embargo, parece claro que esta tesis no es lo que Strawson quería decir en el pasaje en cuestión. Él previene al lector contra 'la ilusión de un reino independiente de los hechos lógicos, de los cuales las reglas lingüísticas fueran meramente una vestidura verbal adventicia', y termina esta sección diciendo: 'detrás de todos los enunciados de apreciación lógica hay reglas acerca de las palabras' (p. 12). Pero ¿reconoció que una regla acerca de una palabra es una regla sobre *su uso en la lengua particular a la que pertenece?*

Las palabras de Strawson sugieren, sin duda inadvertidamente, que en principio cualquier enunciado se puede traducir a cualquier otra lengua. Esto es algo que comúnmente parece presuponerse en los escritos de los filósofos del lenguaje. En todo caso ellos niegan, a veces con indignación, que aquello sobre lo que filosofan es la lengua inglesa. Pero yo creo que este cargo está a menudo justificado, porque cuando no están comprometidos en su ocupación habitual de discutir el (los) significado (s) o uso (s) de las palabras inglesas, frases u oraciones, cuando discuten la *lógica* en el sentido tradicional, es decir, las relaciones lógicas entre las afirmaciones, casi siempre se limitan a una consideración de las relaciones entre afirmaciones hechas en inglés; sin reconocer, y a veces aparentemente negando, que algunas de dichas afirmaciones únicamente se pueden hacer en inglés y que muchas de ellas no se pueden hacer en muchas otras lenguas. En verdad,

Strawson parece ser culpable de este pecado en algunos de sus escritos posteriores. En *Individuals* (1959), Strawson declara que su método se basa en, 'hasta cierto punto,' la confianza en un examen detenido del uso real de las palabras' (p. 9), no obstante lo cual describe su objeto de estudio como:

> 'un núcleo central masivo del pensamiento humano que no tiene historia o que nadie registró en las historias del pensamiento; hay categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian en absoluto' [p. 10].

Strawson procede a argumentar como si el, 'nuestro', concepto de persona fuera un concepto semejante. Para mí esto es tan sorprendente como para L. J. Cohen, quien invitó a Strawson a comparar 'la concepción renacentista del individuo humano con la concepción grecorromana, o. . . la concepción europea medieval del alma con la moderna' (*The Diversity of Meaning*, p. 82). Strawson trata de manera más plausible, aunque también injustificable, los, nuestros', conceptos (¿categorías?) de sujeto y predicado como pertenecientes a ese núcleo central inmutable del pensamiento humano.

Consideremos el criterio gramatical que Strawson ofrece para distinguir las expresiones de sujeto y las de predicado. Esto nos dará una llamada de advertencia sobre los peligros de tomar la gramática del inglés y de otras lenguas que uno conoce como el mapa de un reino de conceptos o categorías que trasciende, o permea, todas las lenguas naturales, y en el cual tiene sus raíces todo el pensamiento. Citaré algunas de las aclaraciones del profesor Tsu-Lin Mei cuando critica lo que dice Strawson en 'Proper Names' (*PAS*, Supp. Vol., 1975) y en el capítulo v de *Individuals.* Tsu-Lin Mei nos informa que el criterio de Strawson no es aplicable al mandarín, la lengua oficial china, y protesta contra el 'imperialismo lingüístico' de Strawson por argumentar como si el inglés fuera 'el paradigma de todas las lenguas' ('Subject and Predicate, a Grammatical Preliminary', *Phil. Review,* 1961). Tsu-Lin Mei señala que la regla para el inglés es: un predicado es siempre un predicado de algo, y que esto 'explica la observación de Strawson de que la expresión ". . .es sabio" exige que algo la complete, a saber, que la complete una proposición o cláusula proposicional'; pero que este criterio se desmorona por completo con respecto al chino, porque 'Ninguna expresión china satisface su [de Strawson] criterio de que esto ocurre sólo como una expresión de predicado en proposiciones'; ya que una palabra (morfema) china típica como "tsungming" se puede usar como predicado ('es inteligente') o como sujeto ('inteligencia. . .') o como parte de un adverbio ('inteligentemente') (pp. 168-9). Más aún: [Strawson] 'dice que las expresiones de predicado introducen sus términos en. . . un estilo apropiado sólo a las afirmaciones y proposiciones, [pero] los predicados chinos no introducen sus términos en el estilo asertivo o proposicional, por la simple razón de que tal estilo no se da en chino' (p. 169). Y más aún, Strawson distingue expresiones de sujeto sobre la base de que 'introducen sus términos en un estilo gramatical (el substantival) que sería apropiado para cualquier clase de observación (orden, exhortación, promesa, afirmación) o para ninguna'; pero esta descripción se aplica tanto a los predicados como a los sujetos en chino. Así, el mismo morfema "chouyan" puede funcionar como '¿Fuma?' (una invitación a fumar), como '¡Fume!' (una orden) o como '. . . fuma' (una respuesta a una pregunta) (p. 171). Tsu-Lin Mei termina con el mordaz comentario: 'desacreditada está la escuela del empleo ordinario, ya que uno de sus representantes prominentes, él mismo un lógico notable, muestra no darse cuenta de aquello a lo que se refieren sus afirmaciones' (p. 175).

Los filósofos del lenguaje son sensibles a la crítica de que lo que generalmente están haciendo es, en la práctica, *anglo*lingüística. Aunque lo niegan, por lo general no dan muchos argumentos. Consideremos el modo

en que Ryle desecha esta crítica con una brusca salida. 'La función que desempeña la palabra inglesa 'cause' no es una función inglesa ni continental' ('Ordinary Language', *Phil. Review*, 1953, p. 171) 'No hay implicaciones francesas o no implicaciones' ('Use, Usage and Meaning', *PAS*, Supp. Vol., 1961, p. 228). En el último artículo, a diferencia del primero, la vital cláusula con *si* es reconocida por implicación, cuando Ryle dice que la historia de Carroll acerca de la sonrisa del gato de Cheshire 'sobrevive a la traducción *a cualquier lengua a la que se pueda traducir*' (p. 288. Itálicas mías.) En el Congreso Internacional de Filosofía en Viena en 1968, la única respuesta de Ryle a mi ponencia 'Anglo-linguistic Philosophy' fue asegurar que lo que es absurdo o disparatado en una lengua es absurdo o disparatado en cualquier otra. (No lo *oí* agregar 'a la que se pueda traducir'.)

Examinemos esta concisa respuesta. 'No hay implicaciones *francesas*'. Bueno, aquí hay una implicación que no es válida en inglés, pero es válida cuando se traduce literalmente al galés:

> El vestido de Sian tiene el color de un tomate maduro;
> el cabello de Sian tiene el color de una castaña madura;
> por tanto, el vestido de Sian y su cabello son del mismo color.

Porque en galés, la misma palabra "coch" es aplicable tanto a los matices cromáticos que llamamos 'rojos' como a los que llamamos 'café oscuro' 'Lo que es absurdo en una lengua es absurdo en cualquier lengua.' Presumiblemente Ryle juzgaría absurdo, y sin duda como un error de categoría, hablar de 'oír un dolor', o de 'oír calor'. No obstante, el señor A. R. Thomas, del departamento de lingüística de Bangor, usó tales frases para traducir cosas que se dicen en nuestro dialecto local galés, y se usaron también en el *Diccionario de Galés*

(Geiriadur y Brifysgol) de la Universidad de Gales para ilustrar los usos de "clywed" Este verbo, usado sobre todo para decir lo que uno oye, también se usa para expresar que uno siente calor o frío, que uno huele, por ejemplo, tabaco, o que algo tiene un gusto dulce; con todo, no se usa para decir lo que uno ve. Visto a través de nuestros anteojos lingüísticos, éste es un modo peculiar de 'trazar fronteras'. Podemos expresar *grosso modo* lo que es común a los usos de "clywed" por medio de "experimentar" o "percibir", pero las fronteras del último están menos circunscritas, ya que incluyen la visión. Cuando se escribe *Y Syniad o'r Meddwl*,[2] la 'lógica' de algunos de los 'conceptos' que trata pueden presentar problemas jamás soñados en la filosofía de la mente de Ryle.

Algunos lectores pueden pensar que estoy timándolos al bordar sobre una información de segunda mano acerca de una lengua que ellos tampoco pueden usar. Por eso, con algún temor, voy a desafiar a los filósofos del lenguaje en su propio terreno; de todas maneras, el segundo hogar, para muchos de ellos, a diferencia de mí mismo, son los clásicos. A propósito, los rasgos del griego de Platón que voy a comentar, espero que sin escándalo, no fueron mencionados por ninguno de mis maestros anteriores estudiosos de los clásicos. He logrado aprender de ellos rompiéndome la cabeza en traducciones y preguntando a colegas en nuestro departamento respectivo, especialmente al señor John Pollard. 'Lo que es absurdo en una lengua es absurdo en cualquier otra.' Pero, sin duda algunos de los argumentos de Platón son absurdos cuando los traductores tratan de expresarlos en inglés. Consideremos el argumento en el *Fedón* (70-2) por medio del cual el Sócrates de Platón trata de probar que las almas de los hombres permanecen oscilando entre el Hades y *terra firma*, residiendo

2 Me dicen que esto es el equivalente más cercano en galés a *The Concept of Mind.*

entre tanto en una serie de diferentes cuerpos; y trata de hacerlo a partir de las humildes premisas de que todo lo que se calienta lo hace 'partiendo de ser' frío, que todo lo que se agranda lo hace 'partiendo de ser' pequeño, etc. Los traductores han luchado para hacer que este argumento no parezca absurdo en inglés, pero sin éxito. La plausibilidad del argumento en el griego antiguo dependía de dos deficiencias de esa lengua:

i) El verbo γίγνεσθαι (me dicen) desempeñaba dos papeles enteramente diferentes. Se usaba para decir que una cosa preexistente había cambiado, adquirido una nueva propiedad, por ejemplo, que el agua se había calentado; y también se usaba para decir que una nueva entidad se había hecho o producido, por ejemplo, que el carpintero había hecho una banca. El argumento de Platón explota este doble uso o, más bien, el no acertar a percibirlo. Lo mejor que un traductor inglés puede hacer para cubrir esto es reemplazar el verbo inglés correcto por un neologismo: en lugar de decir 'Tal y tal es producido o hecho', decir 'Tal y tal deviene (punto)'; y quizá después ensayemos utilizar "llegar a ser", en espera, presumiblemente, de que el lector no responda a "Tal y tal deviene (punto)' con '¿deviene *qué*?'

ii) El griego clásico (me dicen) proporcionaba adjetivos para cualidades opuestas correspondientes a "caliente" y "frío", "grande" y "pequeño", "mojado" y "seco", etc.; y de cada uno de estos adjetivos formaba un nombre, literalmente, "lo caliente", "lo frío", "lo grande", etc. Sin embargo, la lengua griega del tiempo de Platón no abundaba en sustantivos abstractos correspondientes a nuestros "temperatura", "tamaño", "humedad", etc.; nombres que usamos para referirnos a variables que implican una serie continua de grados, en gran parte resultado de nuestros métodos de medición.

La conclusión de Platón —que la vida se produce a partir de la muerte, de manera que el nacimiento implica que el alma regresa del Hades y se une a otro cuerpo— se deduce de una generalización que plantea un problema para los traductores (*Fedón,* 70e. *Cf.* 71b). Y hase traducido de diversas formas, por ejemplo: 'todas las cosas que tienen opuestos [son] generadas a partir de sus opuestos' (Jowett); y 'todas las cosas que tienen un contrario [son] producidas a partir de ninguna otra cosa que no sea su contrario' (H. Cary, *Five Dialogues,* Everyman). Podemos presumir que Ryle convendría en que estas oraciones que usan Jowett y Cary son absurdas. Es fácil para nosotros ver que los dos significados, tan diversos, de γίγνεσθαι se han superpuesto y confundido. (Y sospechamos que Platón *debe* habernos escamoteado algo, porque ¿cómo podían esas humildes premisas probar una conclusión tan ambiciosa? Difícilmente se podrían establecer conclusiones acerca de la vida más allá de la tumba partiendo del hecho de que el griego, como la mayoría de las lenguas, proporcionaba pares de palabras como "más grande" y "más pequeño" para describir la *misma* relación de dos términos, lo que depende del término que se mencione primero.) Por ello mismo no tenemos derecho a decir que el argumento de Platón era absurdo *en griego antiguo,* ya que era aceptado por un griego tan inteligente.

Otro ejemplo de un argumento que es absurdo cuando se expresa en inglés, pero que presumiblemente no puede haberlo sido en el griego de Platón, es uno de los argumentos principales que aduce para concluir que el mundo físico es real sólo a medias (*República,* 478d-479e). Este argumento era una simple consecuencia del hecho de que los griegos podían arreglárselas con una sola palabra "εἶναι" para expresar tanto lo que nosotros expresamos con "ser así o asá" como lo que expresamos con "existir o ser real". El argumento de Platón implicaba recorrer el siguiente camino. Es correcto decir de cualquier objeto físico, por ejemplo, de una casa, tanto que es grande como que es pequeña.

Por supuesto, estas dos afirmaciones pueden ser verdaderas, ya que los hablantes presumiblemente están comparando esta casa con otras de diferentes tamaños. Pero Platón argumentaba que podemos borrar "grande" y "pequeño" y que tendríamos que decir entonces, como una implicación de las afirmaciones anteriores: 'eso es (existe)' *y* 'eso no es (no existe)'; y por lo tanto, que las cosas físicas, como las casas, participan tanto del ser como del no ser y, así, sólo son reales a medias, menos reales que las Ideas o Formas inmutables.

La filosofía de Platón nos ocupará todavía por dos razones: *i)* para mostrar que desde el principio la filosofía occidental involucraba la confusión, todavía prevalente, entre usar y mencionar las palabras; *ii)* para mostrar que los filósofos del lenguaje no tienen justificación al pretender, como a veces lo hacen, que Platón era un miembro de su club. Dejo a los eruditos que decidan, o adivinen, si Platón realmente se comprometió con la teoría semántica*cum*metafísica conocida como 'platonismo'; y de ser así, si después la abandonó. Al menos trató esta teoría como algo más que una hipótesis tentativa. Lo esencial aquí es el razonamiento que lo llevó a ella. Para ahorrar palabras, hablaré de 'Platón' cuando a veces debería decir 'Platón y/o Sócrates'. El crítico que me aconsejó que reflexionara sobre la pregunta 'Was ist der Mensch?' (p. 147 *supra*), también me aconsejó que reflexionara sobre las preguntas de Platón '¿Qué es la justicia (o la belleza, etc.)?' No es sorprendente que Platón a menudo no lograse aclarar con precisión lo que quería decir con esas preguntas. Pero los filósofos que practican el análisis lingüístico ya deberían haber analizado las formas de las preguntas de Platón.

Platón estaba perturbado por el hecho de que las gentes adjudican belleza, por ejemplo, a objetos que son en extremo desemejantes, y en verdad parecen no tener *ninguna* propiedad observable en común: por ejemplo, al cuerpo de un atleta, algo compuesto de órganos físicos en ciertas relaciones espaciales; a una pieza de música, algo compuesto de sonidos relacionados en ciertos patrones temporales; a un poema, algo compuesto de palabras, donde lo importante son las relaciones de los significados, las asociaciones y la consonancia. Platón argumentaba que, puesto que la belleza es lo mismo cuando se le adjudica a objetos tan diferentes, es necesario preguntar '¿Qué es lo bello?' En griego antiguo, τὸ καλόν funcionaba como "belleza" funciona en inglés, pero su frase (literalmente *"lo* bello") hacía tentador hipostasiar la característica o 'cosa' común que se presumía pertenecía a todos los objetos que los griegos encontraban bellos. La ambigüedad de sus preguntas iniciales, por ejemplo, '¿Qué es lo bello?', se revela por lo que Platón hacía cuando trataba de contestarlas:

1) Examinaba y comparaba los diferentes objetos que la gente encontraba bellos, en una búsqueda aparentemente empírica de alguna propiedad o semejanza común y peculiar a ellos. Cuando pensaba de esta manera su respuesta favorita era la propiedad de ser armonioso.

2) Trataba (con menos frecuencia) de formular una definición verbal aceptable de la palabra en cuestión; lo que nosotros expresaríamos diciendo: ' "Bello" significa tal y tal'.

Platón encontraba sus preguntas '¿Qué es lo bello (lo bueno, etc.)?' muy difíciles de contestar. Su conclusión (¿hipótesis?) era que lo bello es una entidad única, inmutable y, por lo tanto, no física, que es aprehendida por la Razón y no por ninguno de los órganos de los sentidos; luego sacaba la misma conclusión respecto a lo bueno, lo justo, etcétera; e incluso en un pasaje para *el lecho* (*República,* Libro x). Platón argumentaba *que* decir que la belleza es la misma cosa cuando se adjudica a diferentes objetos implica que "Belleza" (τὸ καλόν) es un nombre propio que designa una entidad única, inmutable. Introdujo nuevas

expresiones para referirse a esta entidad trascendental: αὐτό τὸ καλόν, literalmente, 'lo bello mismo', a veces traducido por Jowett como 'Belleza Absoluta'. Otras veces, para hacer hincapié, Platón usaba τὸ καλόν αὐτο καθ'αὑτό, literalmente, 'lo bello en sí y por sí'. A propósito, Platón realizó la notable hazaña de formular su teoría de las formas en una oración de cinco palabras que sólo emplea el artículo determinado y un solo adjetivo: τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά, literalmente, 'a través de lo bello las cosas bellas [*sc.* son o devienen] bellas' (*Fedón,* 100e). Platón podía ser tan conciso como Ayer cuando se lo proponía, aunque no solía hacerlo.

Todavía hay filósofos y matemáticos que aceptan la teoría de Platón (aunque creo que no lo de *el lecho*). Pero después de 2500 años de debate, seguramente todos los filósofos deberían distinguir entre estas formas de preguntar:

1) ¿Qué queremos decir (o deberíamos querer decir) con *la palabra "A"*, o cómo la definimos (o deberíamos definirla)?

2) ¿Qué propiedad o propiedades son comunes, o comunes y peculiares, a las *cosas* que se llaman 'Aes'?

3) ¿Qué es A, o qué son las Aes?

La forma *3)* se puede usar para plantear cualquiera de las preguntas *1)* y *2)*, o ambas; *pero estas últimas son preguntas diferentes.* Esto es obvio si substituimos "A" con, digamos, "hombre".

No estoy calificado para hacer generalizaciones acerca de las locuciones de Platón. Pero me dicen que muy a menudo Platón formulaba sus preguntas en la forma *3)*, y es muy posible que lo hiciera con más frecuencia de la que revelan las traducciones inglesas. Porque a veces un traductor representa a Platón como si buscara la 'definición' de tal o cual, donde Platón preguntaba ¿qué es tal cosa? He aquí un ejemplo del *Menón* (73c). La traducción de Jowett presenta a Sócrates como si buscara 'una definición de todas ellas' [es decir, de todas las virtudes], y como si se refiriera a 'esta definición de virtud'. Lo cual suena como si Platón discutiera explícitamente definiciones verbales. Jowett usó aquí una licencia poética al traducir como 'definición' las palabras griegas ἕν τι, que significan literalmente 'una cosa' o 'la misma cosa'. Rouse[3] traduce estas palabras como 'algo que es lo mismo [en todas las virtudes]', que revela cómo formulaba su pregunta Platón. Cary[4] usó una licencia filosófica al traducir ἕν τι como 'aquello que es una y la misma cosa [en todos los que poseen virtudes]; con lo cual pareciera que Platón estuviera enunciando su teoría de las formas más explícitamente que con el griego ἕν τι. (Tal vez Cary estaba más comprometido con el platonismo que Platón.)

Sin embargo, hay por lo menos un diálogo en el que Platón formula explícita y repetidamente preguntas en la forma *1)*, el *Cratilo.* Aquí Platón estudia la naturaleza del lenguaje, y los significados y derivaciones de diversas palabras griegas; y Jowett, de manera apropiada, presenta el objeto de Platón como 'la palabra tal o cual', donde tal y cual es una palabra griega que Jowett no traduce. Es de interés e importancia el hecho de que cerca del final de este diálogo en el que Platón distingue las formas de preguntar *1)*, *2)* y *3)*, inquiere:

> Supongamos que, en la medida en que ustedes quieran, pueden aprender cosas por medio de nombres, y supongamos también que pueden aprenderlas de las cosas mismas: ¿cuál es más probable que sea el modo más noble y más claro. . .?

Y contesta:

> el conocimiento de las cosas no se debe derivar de los nombres. No; ellas deben ser estudiadas e

3 W. H. D. Rouse, *Great Dialogues of Plato,* Mentor, 1956.

4 Henry Cary, *Five Dialogues,* Everyman, 1910.

investigadas en sí mismas [439a y b. Traducción de Jowett].

Esto pone de manifiesto lo que Platón habría pensado de la llamada fenomenología lingüística de Austin; y de la sentencia de Wittgenstein: 'La gramática dice qué clase de objeto es cualquier cosa' (*PI,* § 373).

Sospecho que su sensibilidad a la crítica de que están haciendo anglolingüística es la principal razón por la cual tantos filósofos del lenguaje han adoptado la jerigonza corriente y son renuentes a seguir a Austin en cuanto a describir su trabajo como un estudio de las palabras, cuya meta es 'una *Gramática* revisada y aumentada' (*PP,* p. 180. Itálicas de él). Al presentar sus hallazgos como descubrimientos acerca de 'la lógica de los conceptos', lo hacen como si fueran revelaciones de principios universales que rigieran todo pensamiento. Pero ciertamente no están haciendo esto cuando trazan las fronteras de aplicación, las funciones y la sintaxis de palabras inglesas como "can", "real", "attention", "mind" o "intentionally". Su estudio de 'la lógica de los conceptos' generalmente resulta ser, en la práctica, sólo de ciertas palabras y de las oraciones que las contienen. Por eso sus conclusiones son relativas a la lengua a la que pertenecen esas expresiones, y el que en ocasiones se apliquen también a otras lenguas, es algo fortuito. Como se ha mostrado con algunos ejemplos del galés y del griego antiguo, diferentes lenguas generan diferentes problemas llamados conceptuales; y muchos de esos problemas se tienen que resolver cambiando la lengua en cuestión, no simplemente describiéndola, como hizo Austin. Resolver semejantes problemas es una tarea que ha sido abordada por casi todos los filósofos desde Sócrates. Los filósofos difícilmente pueden evitar hacerlo ya que, como dice Austin, 'las palabras son nuestras herramientas. . . y debemos usar herramientas limpias' (*PP,* p. 129). Pero resolver esos problemas no es la *meta* de la filosofía; es sólo un prólogo

necesario, si la filosofía se ocupa, como lo ha hecho tradicionalmente, de tratar de entender el mundo y nuestro lugar en él. Muchos filósofos evidentemente han abandonado esta última meta. Argumentan como si las idiosincrasias de su lengua nativa, al momento de escribir, proporcionaran una Corte de Apelación para resolver los problemas filosóficos y para proscribir o pasar por alto las teorías metafísicas. En verdad, esto es una revolución, pero una revolución que reduce severamente el alcance y la importancia de la filosofía.

SECCIÓN XI

La manera en que el señor Warnock defiende la filosofía del lenguaje y la manera en que el profesor Strawson la hace

Si alguien lee este libro, pero ha leído muy poco o nada de filosofía actual, podría sorprenderse de que yo no caricaturice lo que critico. Tal lector haría bien en consultar *English Philosophy Since 1900* (1958), de Geoffrey Warnock. Este libro tiene muchos méritos, de los cuales su lucidez no es el menor. Sus últimos capítulos proporcionan una desapasionada defensa de lo que yo he estado criticando como un extranjero impaciente. Las nítidas evaluaciones que hace Warnock de la obra de Moore, Russell y del primer Wittgenstein me parecen justas y, a veces, penetrantes. No estoy de acuerdo con su evaluación de la filosofía reciente de Oxford, pero creo que su déscripción de ella es exacta —aunque a veces incompleta. Por ejemplo, en su exposición de *C of M* de Ryle, presenta como un problema que necesita explicación el hecho de que muchas personas han interpretado como conductista la tesis positiva de Ryle; no obstante, ¡no menciona los ataques reiterados de Ryle a la doctrina del acceso privilegiado! Sin embargo, lo que se considerará aquí es la exposición que hace Warnock de la reciente revolución en filosofía.

En su capítulo final, Warnock discute la cuestión de 'en qué consiste esta llamada revolución' y si hay que lamentar sus efectos, cuestiones que, él dice, han sido 'ampliamente discutidas y casi inextricablemente confundidas'. 'Las dos observaciones que se hacen más comúnmente a fin de entresacar la novedad de la filo-

sofía contemporánea son probablemente, primero, que ahora es 'anti-metafísica', y segundo, que se ha hecho enteramente 'lingüística' ' (p. 160). Citaré primero los cándidos comentarios de Warnock sobre el último punto. Su cita de Sir Isaiah Berlin proporciona alguna confirmación de que las expresiones "concepto" y "categoría" han sido adoptadas para impresionar al público en general:

> Sir Isaiah Berlin ha dicho que los filósofos contemporáneos 'se han hecho un daño innecesario, a los ojos de los no instruidos, anunciando sus métodos como "lingüísticos". No cabe duda que esto era un arma tentadora y tal vez necesaria en los primeros tiempos, cuando la jerga filosófica corriente... necesitaba un antídoto agudo e inmediato... Pero, por supuesto, de lo que hablan los filósofos no es de las palabras *qua* palabras, sino de los conceptos y categorías: de los más generales y penetrantes entre ellos que constituyen usos particulares de las palabras (porque el pensamiento es, en gran parte, una cuestión de usar palabras). Las palabras no se pueden distinguir de los conceptos que expresan o involucran: pero de aquí no se sigue que lo que tenemos ante nosotros sean "meras palabras", cuestiones triviales de empleo local' [*The Twentieth Century*, junio, 1955]. Sin embargo [comenta Warnock], esta objeción a la descripción de la filosofía corriente como 'lingüística' parece que no equivale sino a que 'el no instruido' sea llevado... a pensar mal del tema, sacando de ello una conclusión que de hecho 'no se sigue'. Y un deseo de salvar a los no instruidos de las consecuencias de su propio razonamiento falaz difícilmente parece un motivo suficiente para rechazar una descripción que, en algún sentido por lo menos, es correcta y de bastante claridad. Puede ser verdad que los filósofos, por regla, no hablen de las palabras '*qua* palabras'; pero muy a menudo sí hablan de ellas; y el hecho de que sí lo hagan es, por cierto, la diferencia más inmediata y evidente entre su trabajo y el de sus predecesores. El

> uso del término 'lingüístico' puede haber sido 'desafortunado', pero también es suficientemente exacto y, se podría añadir, cándido [pp. 161-2].

Aunque Warnock rechaza el argumento de Berlin, sigue sin embargo su consejo. Warnock generalmente usa "concepto" y "categoría" al describir la materia de la filosofía contemporánea; incluso cuando defiende la obra de Austin (pp. 157-9), aunque no es así como Austin escribe de sus temas.

Consideremos ahora cómo Warnock se enfrenta a la queja de que la filosofía contemporánea es 'anti-metafísica'. Warnock arguye que este punto no podría apoyar la afirmación de que ha ocurrido una revolución:

> Porque, en primer lugar, aunque la filosofía actual es en su mayor parte admitidamente *no* metafísica, no es doctrinalmente *anti*-metafísica a la manera del positivismo lógico; y luego. . . la exposición metafísica al estilo del idealismo absoluto no tiene por sí misma ningún derecho histórico legítimo a erigirse en tradición o en ortodoxia. Russell y Moore no se habían propuesto del todo seguir nuevos caminos revolucionarios; incluso se les podría acusar casi de regresar a los antiguos. El estilo de Russell o del profesor Ayer en verdad es sorprendentemente diferente del de Bosanquet o de Bradley; pero está bastante cerca del de Mill o de Hume [pp. 160-1].

Según esto, parecería que Warnock está operando con la redefinición arbitraria de 'metafísica' que Ayer dio en *LTL*, porque ¿con cuál otra definición se podrían representar como no metafísicas las obras de Russell, Ayer, Mill y Hume? (Y aun entonces Russell no encajaría.) En realidad, incluso según la explicación de metafísica que da Warnock en el capítulo XI, cada uno de estos filósofos figuraría como un metafísico. En ese capítulo Warnock intenta explicar por qué los filósofos del lenguaje no están interesados en la metafísica. Dice que 'el fervor metafísico. . . depende en

gran parte de una especie de ilusión', que la metafísica 'es tal vez imposible, pero de cierto falta de atractivo, para los desilusionados'; y atribuye la desilusión al hecho de que se 'ha vuelto casi imposible creer que *un* modo de ver [el mundo], *una* especie de teoría, tenga alguna pretensión exclusiva de ser el camino *correcto*' (pp. 144-5). Lo que Warnock ha dicho antes en este capítulo implica que concibe la metafísica como una empresa puramente *a priori*, ya que dice: 'Es. . . característico de una teoría metafísica que los hechos no se citen en su apoyo ni se pongan como prueba en su contra' (p. 137); y también que estima que una teoría metafísica 'todo lo abarca' y que 'tiene la intención de transformar '*toda* la escena intelectual' ' (p. 138). No es, pues, sorprendente que los filósofos se desilusionen de la metafísica cuando la identifican con la aserción dogmática de una teoría *a priori* que está ideada para explicarlo *todo*. Afortunadamente no estamos obligados a escoger entre la filosofía del lenguaje y la clase de metafísica pintada por Warnock. En la última sección de este libro describiré una clase de metafísica diferente y más viable.

Otra queja acerca de la filosofía contemporánea que Warnock discute en su capítulo final concierne a su 'neutralidad ideológica' (pp. 116 ss.) Warnock escribe:

> En todo caso, es seguro que las cuestiones sobre la 'creencia' —cuestiones de índole religiosa, moral, política, o en general 'cósmica'— rara vez se tratan directamente, si acaso se tratan, en la filosofía contemporánea. ¿Por qué es así? La primera parte de la respuesta a esta pregunta se puede dar fácilmente: hay un número muy grande de cuestiones, no de ese tipo, que los filósofos encuentran de mayor interés para la discusión. Pero muchos irían más adelante. Desearían decir que la filosofía no tiene nada que ver con cuestiones de esa clase. . . Dirían, de manera más general, *que la filosofía es el estudio de los conceptos que empleamos y no de los hechos, fenómenos, casos o*

> *sucesos a los cuales se podrían aplicar o se aplican esos conceptos.* Investigar los últimos es hacer surgir problemas o cuestiones políticos, morales o religiosos, pero no filosóficos [p. 167. Itálicas mías].

Como Warnock lo reconoce, esta opinión se relaciona estrechamente con el positivismo lógico. Recordemos las tesis de Ayer en *LTL* de que el análisis filosófico es 'independiente de cualquier suposición empírica' (p. 57) y de que un libro de ética no debería 'hacer ningún pronunciamiento ético' (p. 103). No obstante, Warnock procede a argumentar que es correcto y propio que los filósofos permanezcan ideológicamente neutrales. A modo de comentario, citaré lo que Warnock dice en un libro más reciente, *Contemporary Moral Philosophy* (1967). En su Introducción escribe: 'las sucesivas ortodoxias de la filosofía moral en inglés del presente siglo han sido, a pesar del ingenio de sus autores, a menudo admirable, notablemente estériles... Parece haber ocurrido una extraordinaria reducción del campo; se ha hecho aparecer a la filosofía moral, si no simple, sí sosa e insípida, y de frutos no reconfortantes' (pp. 1-2). Con todo, el único remedio que Warnock propone, al final de este libro, es que la ética debería empezar con una investigación más completa 'del sentido y alcance de 'moral' ', porque 'parece prudente que... decidamos de qué estamos hablando', y porque 'también es posible que esa investigación mostrara... qué clase u orden de consideraciones, que identifican un tema como un tema moral, son pertinentes por consecuencia a su evaluación moral' (pp. 75-6). Sin embargo, parece muy dudoso que investigar más respecto a cómo aplicamos la palabra "moral", en oposición a "no moral", a los problemas, nos ayude a decidir lo que es correcto o bueno en oposición a erróneo o malo: no más de lo que una investigación respecto a cómo aplicamos la palabra "Arte" nos ayudaría, o nos ha ayudado, a *evaluar* lo que llamamos 'obras de arte'.

En el capítulo XII, Warnock contrasta dos motivos para llevar a cabo investigaciones conceptuales (lingüísticas): el deseo de disipar la perplejidad y el deseo de adquirir un 'conocimiento conceptual sistemático'. El primer motivo lo atribuye a Ryle y Wittgenstein; el segundo interés, más reciente, a Austin. Warnock subraya el valor del interés de Austin en la lengua como tal argumentando que así como la psicología normal no clínica se necesita para complementar la psicología anormal terapéutica, así el estudio de nuestros conceptos sanos (nuestros usos normales de las palabras) es necesario para complementar el estudio de los conceptos con el fin de curar las confusiones filosóficas (p. 159). Warnock evidentemente consideraba que el método de Austin ofrecía muchas promesas para un futuro desarrollo. Creo que miraría *Individuals* de Strawson como una realización de esta esperanza de 'conocimiento conceptual sistemático'. Es cierto que es una de las obras filosóficas más originales e influyentes publicadas en Gran Bretaña en la última década, pero es discutible que sus méritos proporcionen alguna justificación de la filosofía del lenguaje, de lo cual me parece que derivan sus defectos y no sus méritos. En su Introducción, Strawson habla como si su propio programa difiriera del 'análisis conceptual' no en el fin, sino sólo en el 'alcance y generalidad'. Escribe:

> Hasta cierto punto, confiar en un examen detallado del uso real de las palabras es el mejor camino, y en verdad el único seguro, en la filosofía. Pero las discriminaciones que podemos hacer, y las relaciones que podemos establecer, en este camino, no son suficientemente generales y de un alcance suficientemente grande para satisfacer la exigencia metafísica de plena comprensión... [El metafísico] debe abandonar su única guía segura cuando ésta no pueda llevarlo tan lejos como él querría [pp. 9-10].

Uno esperaría de esto que Strawson apelara a 'un examen detallado del uso real de las palabras' y que

confiara en él tan a menudo y tanto como fuera posible. De hecho, rara vez lo hace. Sus argumentos son conducidos a un nivel muy alto de abstracción y se expresan bajo un sentido de concepto que no se explica en ninguna parte. Con frecuencia es difícil saber cómo desearía relacionar sus argumentos con 'el uso real de las palabras'. Las premisas a partir de las cuales argumenta, en el capítulo III, contra la coherencia del solipsismo y del dualismo cartesiano y en favor de su propio concepto de persona, no se ofrecen como explicaciones de nuestros usos reales de las palabras. ¿Es esto su pretendida base? Que la respuestas es afirmativa lo demuestran frases ocasionales como ésta: 'Así pues, los hechos en cuestión no explican *el uso que hacemos de la palabra 'yo'* o el modo en que cualquier palabra tiene el uso que tiene. No explican *el concepto que tenemos de una persona*' (p. 94. Itálicas mías). Sin embargo, consideremos un principio que Strawson afirma más de una vez:

> que los propios estados de consciencia, los propios pensamientos y sensaciones, se adjudican *a la mismísima cosa* a la cual se adjudican estas características físicas, esta situación física [p. 89].

¿Es esto meramente un recordatorio de que tanto "Yo *estoy*. . ." como "Él *está*. . ." se pueden completar con "delgado" o "calvo" y con "enfadado" o "dolorido"? De ser así, este principio sería demasiado débil para probar cualquier cosa, ya que también es común para "Yo *tengo*. . ." que se usa con complementos como "un cuerpo delgado" o "un dolor"; y la forma última sugiere que "yo" se refiere a algo distinto tanto de mi cuerpo como de mi dolor.

Consideremos otro de los principios centrales de Strawson que forma la premisa principal de sus argumentos contra las teorías rivales:

> es una condición necesaria para adjudicarse a sí mismo estados de consciencia, o experiencias, como suele hacerse, que también se los adjudique, o se esté dispuesto a adjudicarlos, a otros que no son uno mismo [p. 99].

Esto se presenta, como un conejo que surge de un sombrero, como 'un pensamiento muy simple, pero fundamental para la cuestión'. Mas Strawson menciona en una nota al pie que el problema es 'puramente lógico: [a saber, que] la idea de un predicado es correlativa con la de una serie de individuos distinguibles de los cuales el predicado se puede afirmar *con significado, aunque no necesariamente con verdad*' (itálicas mías). En otras palabras, simplemente está afirmando la tautología de que una palabra general (por ejemplo, "dolor" o "persona") debe ser aplicable con significado en más de un caso. Pero esta explicación invalida el uso de Strawson de su pensamiento central. En la página siguiente, ofrece su principal argumento contra el dualismo cartesiano. Las tres premisas son: 'Uno puede adjudicarse a sí mismo estados de consciencia sólo si puede adjudicarlos a los demás. Uno puede adjudicarlos a otros sólo si puede identificar a otros sujetos de experiencia. Y uno no puede identificar a otros si puede identificarlos *sólo* como sujetos de experiencia, poseedores de estados de consciencia'. Se supone que estas premisas muestran que un cartesiano está comprometido con la absurda conclusión: 'Todas las experiencias privadas, todos los estados de consciencia serán míos, es decir, de nadie' (p. 100). Aquí Strawson ha pasado por alto la cláusula en su nota al pie que yo puse en itálicas. En vista de esa cláusula olvidada, su primera premisa debería haber sido: 'Uno puede adjudicar estados de consciencia a sí mismo sólo si puede adjudicarlos a otros *con significado, pero no necesariamente con verdad*. Luego su segunda premisa debería haber sido: 'Uno puede adjudicarlos a otros sólo si puede identificar *lo que uno cree que son* otros sujetos de experiencia'. Un dualista puede aceptar congruentemente estas premisas. Por supuesto, no necesita aceptar la tercera

premisa de Strawson porque puede decir, como Strawson mismo reconoce, que uno puede identificar a otro sujeto de experiencia como 'el sujeto que está con ese cuerpo en la misma relación especial que yo estoy con éste'. Strawson afirma que esta réplica es incongruente, sobre la base de que

> requiere que yo haya notado que *mis* experiencias están en una relación especial con el cuerpo M; pero requiere que yo haya notado esto como una condición para poder identificar a otros sujetos de experiencia, es decir, como una condición para que yo tenga la idea de mí mismo como un sujeto de experiencia; o sea, como una condición para pensar cualquier experiencia como *mía* [p. 100].

Esto parece simplemente afirmar una vez más el 'pensamiento fundamental' de Strawson, lo cual de nuevo ignora la observación decisiva que se da en la nota al pie. Su razonamiento se aclara más en la página 106, donde escribe: 'No tiene sentido la idea de adjudicarse a sí mismo, o a nadie, estados de consciencia, a menos que el que lo hace *ya* sepa adjudicar cuando menos algunos estados de consciencia a otros' (p. 106. Itálicas mías). Como lo revela su uso de "ya", la posición que atribuye gratuitamente al dualista es que *primero* se forma el concepto de sí mismo como una persona, encuentra un uso para "yo", y *después infiere* que hay otras personas, que hay experiencias conscientes que suceden en otros organismos, por analogía con su propio caso, y así encuentra usos para "tú" y "él". Y digo gratuito porque supone que un dualista está obligado a tratar el argumento por analogía como si brindase una explicación histórica del proceso por el cual una persona llega a la creencia de que hay otras personas. Pero un dualista puede, y seguramente debe, tratar el argumento de la analogía como una manera de resolver dudas escépticas, de *justificar* la creencia que Strawson debería haber mencionado en su segunda premisa. Los filósofos que aceptan la refutación de Strawson del dualismo comparten, creo, su suposición acerca del papel del argumento por analogía. Por ejemplo, al exponer a Strawson, J. M. Shorter escribe:

> el argumento por analogía requiere que *primero* se tenga una noción de sí mismo, de su propio caso, y *luego* descubra cómo adjudicar atributos mentales a otros argumentando analógicamente... ['Other Minds', *Encyclopaedia of Philosophy*, Vol. 6, p. 8. Itálicas mías].

Si Strawson hubiera interpretado su simple pensamiento central no como la tautología general misma, sino como un recordatorio acerca de nuestro uso real de los pronombres, podría haber servido para *algún* fin; en verdad, no para proporcionar una refutación del dualismo, sino como un argumento contra otro de sus blancos, el solipsismo. Podría haber sido un recordatorio de que no es posible aprender a usar "yo" en la forma en que lo hacemos sin aprender a usar "tú" y "él" en las formas en que lo hacemos; que nuestros usos de "yo", "tú" y "él" son interdependientes; que uno usa "yo" para transmitir *a otra persona* que uno se refiere a sí mismo, "tú" para transmitir *a otra persona* que uno se refiere a ella, etcétera. Pero si ésta es la base oculta del simple pensamiento central de Strawson, debería haber afirmado lo contrario: que una condición necesaria para adjudicar estados de consciencia a otros, de la manera en que lo hacemos, es que uno se los adjudique también a sí mismo. Strawson nunca menciona este principio contrario, pero sin duda es un principio que deberíamos afirmar por motivos epistemológicos, y no meramente lógicos o lingüísticos.[1] Este principio no se puede derivar de la tautolo-

1 Austin reconoce este principio, de paso y sin discutirlo, cuando dice que, para saber que alguien está enojado: 'Parece que se necesita más que el hecho de que yo haya aprendido a distinguir las manifestaciones de enojo en otros: se necesita también que yo mismo haya estado enojado' ('Other Minds', *Philosophical Papers*, p. 72)

gía de Strawson de que un predicado (una palabra general) debe ser aplicable con significado en más de un caso. Pero parece que, a menos que uno haya *experimentado* enojo (o dolor) y haya aprendido a aplicar "enojo" (o "dolor") a un cierto estado de consciencia, uno no sabría lo que estaría adjudicando a otra persona cuando dice de ella que está enojada o dolorida.

Hay un defecto fatal en la explicación que ofrece Strawson de 'el concepto de una persona'; una falla atribuible a su descuido de nuestro uso real de las palabras. Strawson trata de acomodar lo que Ryle había llamado 'la doctrina del acceso privilegiado' al mismo tiempo que proscribe el argumento por analogía. Ryle había argumentado que aceptar la doctrina del acceso privilegiado lo compromete a uno a confiar en el argumento analógico como la fuente (¿o justificación?) de nuestras creencias acerca de los estados mentales de otros, y que este modelo de argumento es tan precario, que no sólo permite la entrada al escepticismo, sino que hace de éste algo poco menos que inevitable para un pensador congruente (*C of M*, pp. 14-15 y 51-4). En los siguientes pasajes, Strawson muestra que comparte la opinión de Ryle de que se debe rechazar el argumento por analogía:

> deberíamos pensar los modos de decir [que otra persona está, por ejemplo, deprimida, esto es, su conducta deprimida] como *signos* de la presencia, en el individuo interesado, de esta cosa diferente, a saber, el estado de consciencia. Pero entonces sólo podríamos saber que el modo de decir era un signo de la presencia de la cosa diferente adjudicada por el predicado P gracias a la observación de las correlaciones entre los dos. Pero esta observación podríamos hacerla sólo en un caso, a saber, el nuestro propio [p. 106].

Strawson continúa argumentando que si permitimos

> que una brecha lógica... se abra entre los criterios con cuyo peso decimos que otro está deprimido y el estado real de hallarse deprimido... entonces la conducta deprimida, por más que exista, ya no es sino un signo de depresión [p. 109].

Y, en consecuencia, no podemos congruentemente detener la conclusión absurda:

> todos los estados de consciencia serán míos, es decir de nadie [p. 100]. O como lo expresa aquí: si *sólo* míos, luego no *míos* en absoluto [p. 109].

La solución que Strawson propone es:

i) definir "persona" como 'un tipo de entidad tal que *tanto* los predicados que adjudican estados de consciencia [a los cuales llama 'predicados P'] *como* los predicados que adjudican características corporales, una situación física, etc. [a los cuales llama 'predicados M'] sean igualmente aplicables a una entidad individual de ese tipo' (p. 104);

ii) afirmar que este concepto de una persona es 'primitivo', con lo que quiere decir que no es analizable en las formas propuestas por otros filósofos (pp. 104-5);

iii) afirmar, en los casos de 'al menos algunos predicados P':

a) que los 'criterios de conducta' con cuyo peso uno los adjudica a otros son 'no sólo signos de la presencia de lo que se quiere decir con el predicado P, sino que son criterios de una clase lógicamente adecuada para adjudicar el predicado P' (p. 106),

b) que 'uno tiene una base enteramente adecuada para adjudicarse a sí mismo ese predicado P y, no obstante... esta base es muy distinta de aquellas sobre las cuales uno adjudica el predicado a otro' (p. 107),

c) que 'el concepto debe cubrir tanto lo que X siente, pero no observa, como lo que otros diferentes de X pueden observar, pero no sentir (para todos los valores de X). Pero quizá sea mejor decir: la depresión de X *es* algo, una y la misma cosa, que X siente, pero no observa, y que otros diferentes de X observan, pero no sienten' (p. 109).

Los predicados acerca de los cuales se hacen estas afirmaciones se describen como 'una clase crucial de predicados P'. Pero a pesar de que son tan decisivos desde su punto de vista, Strawson indica cuáles predicados asignaría a esta clase excluyendo sólo 'aquellos que llevan evaluaciones de carácter y capacidad' y dando tres ejemplos: 'Me siento cansado, estoy deprimido, estoy dolorido' (p. 107). Sin embargo, al ilustrar sus tesis sólo usa uno de sus ejemplos, el que hace menos inaceptables sus afirmaciones, y resta importancia a esta inaceptabilidad discutiendo el predicado "estoy/está deprimido" en lugar de "me siento/se siente deprimido", aunque sólo éste puede compararse con sus otros dos ejemplos, dado que "Estoy dolorido" equivale a "Siento dolor". Apenas es discutible afirmar *1)* que el comportamiento de Juan pueda proporcionar a otros 'criterios lógicamente adecuados' para concluir que Juan *está* cansado o *está* deprimido. Pero es muy discutible afirmar *2)* que el comportamiento de Juan pueda proporcionar a otros 'criterios lógicamente adecuados' de que Juan *se siente* cansado, *se siente* deprimido o *siente* dolor. Y a buen seguro son los predicados implicados en la afirmación *2)* más que en la *1)* los que Strawson debería discutir, ya que son sólo éstos los que *sin ambigüedades* cumplen la condición para ser miembros de la clase crucial de Strawson, a saber, la que adjudica estados de consciencia. Y 'Juan *está* cansado' no implica ni es implicado por 'Juan *se siente* cansado'; y aunque 'Juan *se siente* deprimido' puede implicar 'Juan *está* deprimido' (dependiendo de cómo se use "deprimido"), 'Juan *está* deprimido' seguramente no implica 'Juan *se siente* deprimido'. Podemos creer que Juan *está* deprimido cuando se lamenta de su mala suerte y de la ingratitud de los demás, sin dejar de creer en su afirmación de que no *se siente* deprimido.

Si Strawson no hubiera hecho la afirmación que he clasificado como *iii c),* bien podríamos haber supuesto que, al hacer la afirmación *iii a)* estaba utilizando "lógicamente" de manera amplia cuando habla de 'criterios lógicamente adecuados'; que estaba usando "criterio" para significar 'evidencia empírica' y "criterios lógicamente adecuados" para significar 'evidencia empírica que se consideraría suficiente o concluyente'; y que su intención era recordarnos que, en nuestros juegos cotidianos del lenguaje, la evidencia empírica a menudo se considera suficiente para justificar una pretensión de saber algo que, sin embargo, no está *implicado* por una afirmación de la evidencia. En ese caso, podemos quejarnos de que era inapropiado usar *"lógicamente* adecuados" para este fin. Porque, en su contexto, el contraste que hace Strawson entre "criterios lógicamente adecuados" y "signos" sugiere que está usando "signos" para significar 'evidencia empírica inductiva' y "son criterios lógicamente adecuados para" para significar 'implica'.

Sin embargo, la afirmación *iii c)* de Strawson resulta incompatible con la anterior interpretación de la afirmación *iii a),* dado que ello implica que él tenía la intención de usar "criterios lógicamente adecuados" literalmente y no de manera amplia. Pero la *identificación* de Strawson de la depresión o el dolor que una persona siente con lo que otros pueden observar genera paradojas obvias. En la explicación de Strawson, es extremadamente desconcertante que mi dolor, que se alega que es una sola cosa, sea tan terriblemente bifronte, esto es, para mí un dolor en el estómago y para usted mi mandíbula apretada y mis manos temblorosas. Lo que es más importante: Strawson desdeña las objeciones obvias a su explicación de los predicados P cruciales simplemente descartando hechos empíricos pertinentes, pero burdos, *inclusive los hechos acerca de cómo hablamos.* Lo hace en una sola observación entre paréntesis: '(por supuesto, lo que se puede observar también se puede fingir o disfrazar)' (p. 109). Ésta es la única referencia de Strawson a aquellos usos reales de las palabras que exigen ser discutidos aquí, debido a

que, contenidas en lo que se dice sobre que la depresión, el dolor o la fatiga están 'disfrazados' u 'ocultos', se hallan nuestras creencias de que determinada conducta no siempre va acompañada del pertinente estado de consciencia, y viceversa. El método de Strawson para 'cerrar la brecha lógica' implica la recomendación de que describamos como 'una y la misma cosa' lo que, según nuestros modos cotidianos de hablar y de pensar, son 'cosas' obviamente distintas y separables, a saber, *sentir* dolor o depresión y exhibir una *conducta* de dolor o de depresión. A y B no pueden ser 'una y la misma cosa' si A puede existir sin B y B sin A. Si la afirmación *iii a)* tenía la intención de hacer un recordatorio respecto a nuestro uso real de las palabras al decir cosas como "Yo sé o yo veo que él está dolorido", Strawson no debería haber suprimido las implicaciones de nuestro uso real de expresiones como "fingir" y "ocultar un dolor" (Mi intento de proporcionar una solución al problema de Strawson se pospondrá hasta la Sección XVI.)

Las muestras de los argumentos de Strawson discutidas arriba ilustran cuán alejados parecen estar de 'la confianza en un examen detallado del uso real de las palabras'. En apariencia, Strawson se ha liberado casi por completo de este último método. Presenta su materia como 'conceptos' y 'categorías'. Pero si le planteáramos la pregunta strawsoniana: ¿cómo *identificamos* un concepto o categoría particular?, la respuesta presumiblemente tendría que ser: mencionando alguna palabra o frase cuyo 'uso real' se supone que se está discutiendo. Sin embargo, Strawson muy a menudo va mucho más allá de un examen de nuestro uso real de las palabras. Despliega sutileza e imaginación al explorar modos de experiencia muy diferentes de los nuestros propios, notablemente en el capítulo II. Sin embargo, se adhiere a la tradición de la filosofía del lenguaje al mantener una neutralidad ideológica bajo la forma de neutralidad ontológica. O al menos dice que lo hace, aunque a menudo su fin *parece* ser justificar los compromisos ontológicos de la visión del mundo del hombre medio. Me serviré de varios de los argumentos de Strawson para explicar por qué digo esto. En el capítulo I, Strawson parece usar "ontología", y sus derivados, en el sentido habitual, en el cual las preguntas ontológicas son preguntas acerca de lo que es real, lo que existe. Presumiblemente es así como la mayoría de los lectores interpretarían "ontología" cuando Strawson dice, por vía de explicación de su interés en las cuestiones acerca de la identificación de particulares: 'Que sea posible identificar particulares de un tipo dado parece una condición necesaria *para la inclusión de ese tipo en nuestra ontología*' (p. 16. Itálicas mías).

Strawson plantea su pregunta acerca de la identificación de un particular como un problema de comunicación: preguntar si un hablante identifica un particular es, en efecto, preguntar si sus palabras hacen que su oyente piense en la cosa particular a la que el hablante se refiere. Así la identificación, en este sentido, es parásita de la identificación en un sentido que Strawson no reconoce explícitamente hasta el capítulo II: 'Cada uno de nosotros puede *pensar* en particulares identificándolos sin hablar de ellos' (p. 61). Strawson pregunta cómo identificamos particulares que el hablante o el oyente no pueden percibir. Y responde que lo hacemos mediante una sola armazón espacio-temporal unificada de tres dimensiones espaciales y una temporal, usando la propia ubicación dentro de ella como el propio punto de origen. Parece afirmar que esto es necesario no sólo para 'nuestro esquema conceptual', sino para cualquier esquema que podamos considerar en el que se pueda hablar de los particulares en un lenguaje común; y que el hecho de que una cosa sea ubicable en este sentido es una condición para decir que esta cosa 'existe *realmente*' (p. 29. Itálicas de él). De nuevo, sus palabras sugieren que se ocupa de lo que se llama normalmente 'cuestiones ontológicas'.

El principio clave de Strawson se introduce así: si hubiera un tipo de particulares, β, 'tal que no se pueda identificar a particulares del tipo β sin referirse a particulares de otro tipo, α, en tanto que se puede identificar a particulares del tipo α sin referirse a particulares del tipo β', esto, dice él, se puede expresar diciendo que, en nuestro esquema, los particulares α son 'ontológicamente anteriores a los particulares β . . . más fundamentales o más básicos que ellos (p. 17). Strawson aplica este principio a 'dos importantes tipos o categorías generales de particulares': *i)* a 'particulares privados', por ejemplo, 'sensaciones' y 'sucesos mentales', que sólo se pueden identificar por referencia a 'las personas a cuyas historias pertenecen' (p. 41); *ii)* a 'particulares que se podrían llamar 'construcciones teóricas' ', por ejemplo, 'ciertas partículas de la física', que sólo se pueden identificar por referencia a 'cuerpos observables' (p. 44). Su uso aquí de "construcciones teóricas", que se emplea normalmente —como "construcciones lógicas"— para significar 'entidades ficticias', parece implicar que considera que las partículas en cuestión no son 'ontológicamente básicas' en el sentido normal, es decir, que no son existentes. Pero Strawson presumiblemente no puede haber tenido la intención de afirmar que las partículas no observables de la física no pueden existir a menos que nosotros, y los objetos detectables por nuestros órganos de los sentidos, existamos. Nadie puede excluir *a priori* la posibilidad de que el Universo haya pasado (o pase) por una etapa en la que toda la materia fuera gaseosa.

Me parece que la base de la conclusión de Strawson de que algunas clases de particulares son 'ontológicamente anteriores' a otras es ésta: que nosotros, los humanos, no podemos referirnos a una entidad que no es dable observar salvo haciendo referencia, casi siempre implícita e indirectamente, a lo que observamos ahora. Si he entendido sus argumentos, los principios clave de Strawson respecto a la identificación de par-

ticulares se basan en una regla no explícita que es una relación de "el" principio de verificación; una regla que sirve para trazar *uno* de 'los límites del sentido', es decir, para eliminar como carentes de significado a ciertos miembros de una cierta clase de oraciones. Para precisar esta regla, necesitaríamos decir algo así: que una oración que se usa ostensiblemente para referirse a un particular tiene significado de hecho para una persona sólo si *ésta* puede identificar este particular especificando sus 'direcciones' y 'distancias' espaciales y temporales de las cosas que *ella* está observando en el momento de hablar, oír o pensar. Hablo aquí de referencia a un particular que 'tiene significado de hecho' para indicar la exclusión de lo que Strawson llama 'identificación relativa a una historia' (pp. 18-23). Contrasta 'identificación dentro de la Historia' con 'identificación dentro de la historia' [de una persona] (p. 22). Para descartar la identificación relativa a una historia, dice: 'el hecho individualizador conocido no debe ser tal que su afirmación implique esencialmente identificar el particular en cuestión por referencia al discurso de otra persona acerca de él' (p. 23). Si mi diagnóstico de su razonamiento es correcto, Strawson tiene que enfrentarse a algunas preguntas embarazosas. ¿Qué tan específica tiene que ser la especificación de la ubicación para dar significado a una supuesta referencia a un particular? Si un astrónomo inicia su historia con 'En algún lugar, una vez hace mucho. . .', ¿se debe entender o interpretar su historia como ciencia-ficción? Más aún, podemos preguntar cuál es el *status* de la regla que Strawson usa. ¿Sintético *a priori*? Si no, ¿se puede defender, excepto apelando a una versión más general de "el" principio de verificación? Y si es así, ¿qué y cómo es *lo que hay* que defender?

Los principios clave de Strawson para identificar particulares tienen implicaciones referentes al orden temporal en el que adquirimos conceptos; pero, quiero decir, no tienen implicaciones *ontológicas*. Podemos es-

tar perfectamente de acuerdo en que nosotros, con los órganos sensoriales que poseemos, no podemos adquirir los conceptos de los electrones o de las ondas luminosas a menos que ya hayamos adquirido conceptos de objetos físicos. Un cartesiano podría conceder que *nosotros* no podemos adquirir el concepto de un alma inmaterial a menos que primero hayamos adquirido el concepto de una persona como un organismo físico consciente. ¿Se siguen de aquí algunas conclusiones ontológicas? Fueron quizá estas consideraciones las que llevaron a Strawson a empezar el capítulo II negando todo interés por la *ontología* en el sentido normal de esta palabra:

> Reclamar un *status* especial para una clase o categoría de entidades en oposición a otras es muy común en la filosofía. Es el fenómeno filosófico de la preferencia de categoría. He estado exhibiendo preferencia de categoría al afirmar que los objetos materiales son, en cierto sentido, básicos en relación con otras categorías de particulares. Pero quisiera subrayar el punto de que hay ciertas maneras en que es dable exhibir la preferencia de categoría, pero en las que yo no lo estoy haciendo. Supongamos que las αs son el tipo de entidad favorecido. Luego a veces se manifiesta la preferencia por la declaración de que la palabra 'existen' tiene un sentido o significado primario, y que sólo las αs existen en este sentido... a veces por la declaración de que sólo las αs son reales; y a veces por la declaración de que otras cosas son reducibles a αs... Quiero hacer hincapié en que al decir que los cuerpos materiales son básicos entre los particulares, al menos en nuestro esquema conceptual, no digo ninguna de estas cosas. El significado que se da al término 'básico' es estrictamente en términos de identificación de particulares... También me parece inobjetable usar la expresión 'ontológicamente anterior' de tal manera que la afirmación de que los cuerpos materiales son particulares básicos en nuestro esquema conceptual equivalga a la afirmación de que los cuerpos materiales son ontológicamente anteriores, en ese esquema, a otros tipos de particulares [p. 59].

Según esto, Strawson nos ofrece una redefinición arbitraria de "ontológico", según la cual "las αs son ontológicamente anteriores a las βs" significa *sólo 'nosotros* podemos identificar las αs sin referencia a las βs, pero no viceversa'. No parece haber recordado esto siempre. Al principio parecía interesado en decidir qué clase de cosas deberían o podrían ser incluidas 'en nuestra ontología' (p. 16) ; y termina el libro diciendo que quizá se pueda decir que él 'encontró alguna razón en la idea de que las personas y los cuerpos materiales son *lo que existe primariamente*' (p. 247. Itálicas mías) Pero si la neutralidad ontológica confesada en la página 59 constituye su posición, la clase de metafísica descriptiva que propone Strawson será un pobre substituto para aquellos que conciben la metafísica como un intento de entender el mundo, después de tomar nota *inter alia* de los descubrimientos de los científicos, de las pretensiones de las religiones y de los hechos fenomenológicos que hacen tan difícil aceptar una explicación realista ingenua de la percepción.

¿Se debería clasificar *Individuals* de Strawson como filosofía del lenguaje? Algunos describirían este libro como lo mejor de la filosofía del lenguaje. Yo tendría escrúpulos para clasificarlo sin precisiones como filosofía del lenguaje, a pesar de lo que dice Strawson en su Introducción. Cierto que Strawson no es simplemente un filósofo del lenguaje. Ha hecho distinguidas contribuciones a la teoría de la lógica, y ha escrito lo que considero el más iluminador y puntual entre los muchos libros sobre Kant.[2] Pero si no es impertinente expresarlo así, diría que su pensamiento se ha visto indebidamente restringido por respeto a Wittgenstein. Consideremos lo que dijo en su reseña de las *Investigations* de Wittgenstein:

2 *The Bounds of Sense,* 1966.

> es difícil no compartir la concepción de la filosofía sostenida por el primer filósofo de la época. No obstante, hay por lo menos dos direcciones muy diferentes en las que aquélla parece ser indebidamente restrictiva. En primer lugar, existe la idea de que la *única* finalidad de las... descripciones que damos de las diferentes maneras en que funcionan las palabras es despejar confusiones metafísicas particulares y, relacionado con esto, se da una extrema aversión a mostrar sistemáticamente la lógica de regiones particulares de la lengua. Ahora bien... puede haber una investigación de la lógica de conjuntos de conceptos que arranque sin ninguna otra finalidad que la de desenredar y ordenar complejidades por el sólo hecho de hacerlo así... [Y la segunda dirección:] Podríamos hacer lugar para una clase purificada de metafísica, con pretensiones más modestas y menos disputables que la antigua [*Mind,* 1954, p. 78].

La última obra de Strawson a menudo parece dar cumplimiento a este programa de 1954 para extender la concepción desesperadamente restrictiva de la filosofía que tenía Wittgenstein. Más aún, la metafísica purificada de Strawson, como se practica en *Individuals,* corresponde de cerca a lo que Austin describió como 'fenomenología lingüística', salvo en que el interés primario de Strawson ha sido, aquí y en otras partes, no las minucias, sino lo que él considera como 'categorías y conceptos que en su carácter fundamental no cambian en absoluto'. Pero ¿por qué una metafísica purificada no habría de incluir la metafísica especulativa? En verdad, Strawson practica un poco esta última al hacer lo que él llama 'metafísica descriptiva', por ejemplo, en sus explicaciones del 'mundo no espacial' y de la monadología de Leibniz. Y yo espero que haga más de esa metafísica.

Segunda Parte

LUDWIG WITTGENSTEIN: EL INSTIGADOR DE LA REVOLUCIÓN EN LA FILOSOFÍA

SECCIÓN XII

Comparación de los papeles de G. E. Moore y de Wittgenstein

Si pretendemos lograr su liquidación, deberíamos decir más acerca del surgimiento de la filosofía del lenguaje. Hasta ahora, nada hemos dicho de G. E. Moore, y sólo hemos hecho algunas referencias incidentales sobre Wittgenstein. Esta parte del libro tratará, con cierta extensión, de las obras de Wittgenstein y de su influencia. Las contribuciones de Moore se discutirán muy brevemente, ya que, en el sentido en que uso "filósofo del lenguaje", no se puede colocar a Moore, con justicia, en esta clase; y porque no es difícil ver cómo su práctica filosófica, distinta de su concepción de la filosofía, alentó a otros a concluir que el objeto de la filosofía es el lenguaje ordinario. Podríamos decir *grosso modo* que mientras que Ayer, en *LTL,* describía la filosofía como un estudio de la lengua y, no obstante, procedió a hacer metafísica, Moore describía la tarea primaria de la filosofía como metafísica, y con todo, procedió a hacer lo que ciertamente parece ser un análisis del lenguaje.

Los primeros trabajos de Moore (1897-1902), que comúnmente se pasan por alto tal como lo hizo él mismo después, pertenecen a la tradición idealista de la metafísica dogmática. En su primer artículo, 'In What Sense, if Any, Do Past and Future Time Exist? (*Mind,* 1897), Moore defendía la opinión de Bradley de que el tiempo es irreal. En 'The Nature of Judgement' (*Mind,* 1899), Moore afirmaba que todo lo que existe está totalmente compuesto de lo que él llamaba 'conceptos adjetivales', entidades que (suponía) tienen una existencia objetiva y, como las Formas de Platón, son eternas e inmutables. Las opiniones características de

Moore surgieron en 1903 con la publicación de *Principia Ethica* y 'The Refutation of Idealism' (*Mind*). Pero su continuo interés por la metafísica, en el sentido tradicional, se pone de manifiesto en su conferencia 'What is Philosophy?' pronunciada en 1910 (y publicada en *Some Main Problems of Philosophy*, 1953):

> Trataré de empezar describiendo aquellas cuestiones que pienso que son las *más* importantes... y me parece que la cosa más importante e interesante que los filósofos han tratado de hacer es nada menos que ésta, a saber: Dar una descripción general de la *totalidad* del Universo, mencionando todas las cosas más importantes que *sabemos* que están en él, considerando hasta dónde es probable que haya en él cosas importantes de las cuales no *sabemos* en absoluto que estén en él, y considerando también los modos más importantes en que estas diferentes cosas se relacionan entre sí [p. 1].

Y en 1942, en 'A Reply to My Critics' (*The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schilpp), donde Moore a veces admitía no estar seguro de lo que había querido decir con sus afirmaciones anteriores, rechazó con gran energía la sugerencia hecha por John Wisdom de que equiparaba la filosofía con el análisis (pp. 675-6) y con igual energía rechazó la sugerencia de C. H. Langford de que el tema de los análisis que practicaba era, en realidad, 'una expresión verbal' (p. 661).

Hago notar esto porque Moore a veces es canonizado retrospectivamente como un temprano padre de la filosofía del lenguaje. El profesor Norman Malcolm da la versión más explícita de esta interpretación en 'Moore and Ordinary Language' (*P of GEM*). Creo que ve a Moore a través de anteojos proporcionados por Wittgenstein cuando dice que Moore 'toma su posición respecto al lenguaje ordinario y la defiende contra todo ataque' (p. 365); y que el 'gran papel histórico [de Moore] consiste en el hecho de que ha sido quizá el primer filósofo que percibió que cualquier afirmación

filosófica que viole la lengua ordinaria es falsa' (p. 368). El rasgo de la filosofía de Moore en el que Malcolm se concentra aquí es su célebre método para refutar paradojas filosóficas afirmando simplemente que él conoce y nosotros también, con certeza, proposiciones que los filósofos han puesto en duda o negado. He aquí, p. ej., la prueba de Moore de que las cosas externas existen: 'Puedo probar ahora... que dos manos humanas existen. ¿Cómo? Sosteniendo en alto mis dos manos y diciendo, mientras hago una seña determinada con la mano derecha, 'Aquí está una mano'...'. Malcolm interpreta las pruebas de Moore, que según éste eran una defensa del sentido común, como recordatorios de cómo usamos las palabras ordinariamente (p. 355). Interpretadas así, son, según Malcolm, pruebas rigurosas, porque adopta como un axioma el hecho de que 'no es posible que una forma ordinaria del habla sea impropia. Y esto quiere decir que el lenguaje ordinario es un lenguaje correcto' (p. 362). Sin embargo, Malcolm atenúa mucho su interpretación del propósito de Moore con lo que dice al final de este artículo. Reconociendo que el brusco modo de Moore para desechar las paradojas de los filósofos 'a menudo no convence al mismo autor' y 'no llega a las fuentes de los problemas filosóficos', atribuye esto a que Moore no aclara en absoluto que haya estado defendiendo el lenguaje ordinario ni las bases sobre las que lo ha estado haciendo. La implicación es que Moore (a diferencia de Malcolm) no entendía lo que hacía.

Sin embargo, es fácil ver por qué los escritos de Moore a menudo dan la impresión de que está apelando al lenguaje ordinario y tratando de aclarar las expresiones cotidianas. Moore fincó su posición en el principio de que para muchísimas oraciones, como "La Tierra ha existido desde hace mucho tiempo", todos sabemos con certeza lo que significan y que lo que significan es verdad: el problema filosófico es, así, hacer sus análisis correctos. 'La pregunta de cuál es el

análisis correcto de la proposición que significa... 'La Tierra ha existido desde hace mucho tiempo' es una pregunta profundamente difícil, y para la cual... nadie conoce la respuesta' (*Philosophical Papers*, p. 37).

Buena parte de la obra de Moore se presenta como una búsqueda de 'el análisis correcto' de afirmaciones cuya verdad conocemos. Siempre estaba preguntando lo que *significaban* las afirmaciones de otros filósofos, lo que tal y cual *significa* normalmente o las cosas diferentes que podría *significar*. A menudo expresaba sus análisis en la forma '"——" significa que...', lo que sugiere que su objeto *eran* las expresiones lingüísticas. Moore reconoció esto en 1942: 'Me temo que es bastante seguro que, al hacer mis análisis, haya usado a menudo la palabra "significa" y así haya dado una impresión falsa' (*P of GEM*, p. 664). Esta afirmación es parte de la enigmática respuesta de Moore al profesor C. H. Langford cuando éste le pidió que aclarase su punto de vista sobre este asunto.

Langford empieza por presentar lo que se llama 'la paradoja del análisis':

> Llamemos *analisandum* a lo que se va a analizar y... *analisans* a lo que permite el análisis... la paradoja del análisis es en el sentido de que, si la expresión verbal que representa al *analisandum* tiene el mismo significado que la expresión verbal que representa al *analisans*, el análisis enuncia una pura identidad y es trivial; pero si las dos expresiones verbales no tienen el mismo significado, el análisis es incorrecto [p. 323].

Nótese que esta exposición del dilema presupone que las dos expresiones verbales se están usando, no mencionando. A continuación, Langford sugiere dos diferentes análisis de lo que Moore quería decir con "análisis" e invita a éste a elegir entre ellos. En la primera alternativa, las expresiones que representan al *analisandum* y al *analisans* se usan; en la segunda, ambas expresiones se mencionan, siendo el análisis un

enunciado de la forma: '"—" significa lo que es significado por "—"'. Esta última alternativa escapa a la paradoja del análisis, a costa de ser explícitamente lingüística.

En su respuesta, Moore dice que definitivamente nunca tuvo la intención de usar "análisis" de la segunda manera. Pero da una notable razón para negar que, para él, el *analisandum* sea una expresión verbal, a saber, que lo que él consideraría como 'un análisis de una expresión verbal' sería *¡enlistar las palabras que contiene y describir su orden!* Otra razón que da para rechazar la segunda alternativa es que una afirmación de la forma: '"—" significa lo que es significado por "—"', podría ser entendida perfectamente por una persona que no tuviera la menor idea de lo que significaran cualquiera de las dos expresiones'. De manera muy extraña, Moore no reconoce la forma obvia de escapar de entre las astas del dilema de Langford, a saber, diciendo que en el *analisandum* se menciona determinada expresión y en el *analisans* se usa otra. Esta tercera alternativa, como la segunda, haría a los análisis explícitamente lingüísticos, pero la segunda razón de Moore para rechazar la segunda alternativa no se aplica a la tercera. Langford había descartado la tercera alternativa con una sola frase, diciendo, erróneamente, que implica que un análisis es un enunciado de la forma '"A" significa A'. Asegura que decir '"X es una pequeña Y" significa que X es una Y más pequeña que la mayoría de las Yes' no puede 'distinguirse de decir que la expresión "X es una pequeña Y" significa que X es una pequeña Y' (p. 336). Es sorprendente que Moore haya pasado por alto este error obvio.

Moore continúa diciendo que 'en mi empleo, tanto el *analisandum* como el *analisans* deben ser conceptos o proposiciones, no meras expresiones verbales. Pero, por supuesto, para *hacer* un análisis deben *usarse* expresiones verbales'. Esto sugiere con bastante claridad que Moore pretendía usar "el concepto de A" no como

un modo de mencionar "A", sino como una manera de usar "A" para referirse a un concepto concebido como algo que "A" denota. Queda en la mayor oscuridad si todavía pensaba en los conceptos como objetos platónicos o si los veía como entidades psicológicas. Moore reconocía que su respuesta lo exponía a la 'paradoja del análisis' de Langford. Lucha con esta dificultad sin éxito. Dice: 'si al hacer una afirmación dada se ha de decir propiamente que se está "analizando" un *concepto*, entonces tanto el *analisandum* como el *analisans* deben ser *conceptos*, y si el análisis es *correcto*, debe ser, en algún sentido, *el mismo concepto*' (p. 666. Itálicas de él). Termina diciendo: 'No sé, con ninguna claridad, *lo que* significo cuando digo que "*x* es un trimotor" es *idéntico* a "*x* es un avión de tres motores" y que "*x* es un cubo" *no* es *idéntico* a "*x* es un sólido de doce aristas"' (p. 667). Moore insiste en que cualquier análisis de "*x* es un cubo" que mencione la propiedad de tener doce aristas es un análisis incorrecto basándose en que podemos reconocer los cubos sin saber que tienen doce aristas y en que 'como lo usamos en realidad' "cubo" no es sinónimo de "sólido de doce aristas" Pero con este criterio, muchos de los que Moore ofreció como análisis no pueden ser correctos, por ejemplo, sus diversos análisis de juicios perceptuales en términos de 'datos de los sentidos'; porque, como lo usamos en realidad, "Veo una mano" no es sinónimo de una afirmación acerca de los datos de los sentidos.

En su respuesta a Langford, Moore parece haber olvidado cómo había opinado antes de los análisis, por ejemplo, en *Principia Ethica* (pp. 5 *ss.*). Ahí introdujo su pregunta sobre 'cómo se debe definir 'bueno'', pero trató, en seguida, de explicar la clase de definición que buscaba: 'Mi interés es únicamente por ese objeto o idea que yo afirmo, acertada o erróneamente, que emplea generalmente una palabra para ser nombrado. Lo que quiero descubrir es la naturaleza de ese objeto o idea'

Añade que 'las definiciones que describen la naturaleza real del objeto o noción que una palabra denota... sólo son posibles cuando el objeto es complejo'. Moore concluyó que "bueno" es similar a "amarillo" en cuanto que denota una cualidad simple, no analizable, y por tanto no definible, pero que es diferente a "amarillo" en cuanto que el objeto denotado por "bueno" es aprehendido no *via* nuestros órganos de los sentidos sino por "intuición". Por 1942, Moore debe de haber abandonado su anterior concepción del análisis como algo que aísla los constituyentes simples de objetos complejos, pero no proporcionó ningún substituto claro. Su embrollada y embrolladora respuesta a Langford no proporcionó ninguna interpretación viable de su propia práctica del análisis aparte de las que él deseaba rechazar, y que hacen del *analisandum* una expresión verbal. Esto fortalece la sospecha de que en realidad estaba haciendo lo que a menudo parecía hacer, a saber, esclarecer el significado de palabras y oraciones mediante paráfrasis. Passmore probablemente tiene razón al sugerir que 'La insatisfacción con las inseguridades de Moore... ayudó a caminar a sus sucesores en una dirección más 'lingüística'' (*A Hundred Years of Philosophy*, p. 215). Uno podría agregar que el ejemplo de Moore alentó a otros analistas filosóficos a analizar los usos de concepto. Habiendo dicho eso, yo aceptaría el resumen de Warnock sobre la obra y la influencia de Moore:

> en teoría, no concebía a la filosofía de manera muy diferente de sus predecesores metafísicos. Sin embargo, su práctica, que consistía en su mayor parte en la consecución de análisis, naturalmente tendía a dar origen a la idea de que el negocio de la filosofía es aclarar y no descubrir; que su interés es el significado, no la verdad; que su materia es nuestro pensamiento o lenguaje, más que los hechos. En su influencia la práctica fue mucho más importante que la teoría [*English Philosophy Since 1900*, p. 29].

La importancia del papel de Wittgenstein en la instauración de la filosofía del lenguaje es indiscutible. G. J. Warnock escribió: 'No puede haber ninguna duda seria de que la influencia más poderosa y penetrante sobre la práctica de la filosofía en este país hoy en día ha sido la de Ludwig Wittgenstein' (*English Philosophy Since 1900*, 1958, p. 62). J. O. Urmson escribió: 'Es seguro que Wittgenstein tuvo una enorme influencia sobre los nuevos métodos filosóficos, y en verdad fue su principal originador' (*Philosophical Analysis*, 1956, p. 62). El profesor Strawson, en una reseña de *Philosophical Investigations*, describe a Wittgenstein como 'un filósofo de genio' y como 'el primer filósofo de la época', y termina diciendo del libro: 'Consolidará la revolución filosófica de la cual su autor, más que ninguna otra persona, fue responsable' (*Mind*, enero, 1945). Ya que después haré muchas críticas a sus escritos, quiero empezar diciendo que me parece que, a su manera, bastante inusitada, Wittgenstein era un genio. Emitió ideas revolucionarias, la exploración de cuyas implicaciones ha ocupado a varias generaciones de filósofos; ideas que han cambiado el rostro de la filosofía en todo el mundo de habla inglesa. Por ejemplo, su tesis de que todas las verdades necesarias son tautologías, su temprano esbozo de "el" Principio de Verificación, su símil entre usar palabras y usar herramientas. Sin embargo, considero que su reducción de la filosofía primero a 'la lógica el lenguaje' y después a la 'gramática' estuvo mal guiada y disminuyó la importancia de la filosofía, en la teoría y en la práctica.

La personalidad de Wittgenstein evidentemente hizo un inmenso impacto en todos los que tuvieron el privilegio de conocerlo y, especialmente, de escucharlo cuando desplegaba su labor intelectual. (*Cf.* los relatos de él dados en *Ludwig Wittgenstein*, 1958, que contienen una Memoria del profesor N. Malcolm y un Bosquejo Biográfico del profesor G. H. von Wright.) Presumiblemente su influencia se debió en gran parte a su aptitud para hacer observaciones que sacudían el intelecto o la imaginación y presentaban los problemas viejos bajo una luz nueva. Algunas de esas observaciones fueron intuiciones de primera importancia. Mencionaré algunas de éstas al pasar, pero por lo general no elaboraré sus implicaciones, ya que muchos otros han realizado esta tarea. La mía, en cambio, es algo que ha sido más descuidado: exhibir la incoherencia de los intentos de Wittgenstein por explicar, desarrollar o sistematizar sus vislumbres, y mostrar que algunas de sus pretendidas intuiciones iluminan caminos que acaban en nada. Para ser justo, debo decir que estaba lejos de sentirse satisfecho con lo que había escrito; pero yo sólo puedo juzgar su pensamiento por sus escritos publicados, y encuentro imposible citar, ya no digamos comentar, algunas de sus afirmaciones sin preguntarme si estaba ironizando.

El *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein (1922) es, me parece, el prototipo de la lingüística *a priori;* no anglolingüística, por supuesto, ya que estaba pensada para aplicarse a todas las lenguas. Parece que es un intento de combinar dos 'intuiciones' que se trataban como verdades *a priori:*

a) que debemos explicar cómo se puede usar una oración para aseverar un hecho acerca del mundo considerando la oración como una *figura* o *cuadro;**

b) que la estructura última del mundo y de nuestros pensamientos acerca del mundo debe ser semejante a la del simbolismo recientemente inventado por Russell y Whitehead en *Principia Mathematica* (1910), pero enmendada por Wittgenstein.

Wittgenstein trató estas intuiciones como evidentes de suyo en cuanto que no las explicó, ni intentó justifi-

* Siguiendo a Enrique Tierno Galván, cuya versión española del *Tractatus* empleamos en esta edición, traducimos *Bild —picture* en inglés— por 'figura', pero en alguna ocasión también por 'cuadro'. [E.]

carlas; sino que las usó para rechazar teorías rivales acerca del lenguaje y el significado. Las oraciones inglesas y las alemanas son muy diferentes de las fórmulas usadas por Russell y Whitehead. Wittgenstein concluyó que éstas deben ser una manera taquigráfica de expresar pensamientos cuya estructura real, cuya 'forma lógica' última, en verdad es muy diferente de su expresión en cualquier lenguaje natural. Wittgenstein dice cosas que implican claramente que *toda* oración significativa, verdadera o falsa, es 'una figura de la realidad'. "Inglaterra ganó la Copa Mundial en 1966" no es algo en absoluto como una figura de esa serie de partidos de futbol o de los goles ganadores. Empero, la teoría figurativa del sentido de Wittgenstein se interpreta ahora comúnmente como que implica no que cualquier oración que realmente se pueda usar es una figura, sino más bien que el pensamiento expresado por cualquier oración de ese tipo comprende una multitud de proposiciones llamadas atómicas, cada una de las cuales es una figura de un hecho llamado atómico. No obstante, nunca se nos dice qué podría formar la materia de una proposición atómica. Como señalan los Kneale (*D of L,* p. 632), Wittgenstein parece haber considerado por debajo de la dignidad de su libro explicar lo que tenía en mente cuando hablaba de 'hechos atómicos'. No da un solo ejemplo para indicar cómo debemos traducir una afirmación cotidiana o científica en la lengua que revelaría su forma lógica. La historia registra las fuentes de las intuiciones de Wittgenstein. Descubrió que una oración debe ser una figura del hecho correspondiente al observar, en una revista, un grabado de algunos coches de juguete usados en un tribunal como ayuda visual para representar un accidente de tránsito. (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein,* pp. 7-8.) La segunda intuición nació de su estudio de la lógica matemática como alumno de Russell en Cambridge.

La práctica de Wittgenstein de la lingüística *a priori*

inspiró a otros a hacer lo mismo. Ayer inicia el Prefacio a la primera edición de *LTL* diciendo: 'Las opiniones que se presentan en este tratado se derivan de las doctrinas de Bertrand Russell y de Wittgenstein'. La adopción de "el" Principio de Verificación por parte del Círculo de Viena puede haber sido inspirada por algunas de las observaciones de Wittgenstein que todavía no se han publicado en inglés. De particular interés aquí es una de las contribuciones de Wittgenstein a la conversación en la casa de Schlick del 22 de diciembre de 1929, que se registra en *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1967) de Fiedrich Waismann. Doy aquí una traducción hecha por mi colega L. E. Thomas: *

EL SIGNIFICADO DE UNA ORACIÓN ES SU VERIFICACIÓN

Si digo, por ejemplo: "Hay un libro ahí arriba, en el arcón", ¿cómo haré para verificarlo? ¿Bastará con que lo mire, o con que lo examine desde diferentes ángulos, o con que lo tome en mis manos, lo palpe, lo abra, lo hojee, etcétera? Hay dos opiniones sobre este asunto. Una de ellas dice: No importa cómo vaya a hacerlo, nunca podré verificar la oración por completo. La oración siempre deja abierta una puerta trasera. Hagamos lo que hagamos, nunca estaremos seguros de no habernos equivocado.

La otra opinión, que desearía defender, dice: No; si nunca puedo verificar por completo el significado de la oración, entonces tampoco puedo significar nada con la oración. Luego ésta no dice nada.

Para determinar el significado de una oración yo debería conocer un procedimiento muy definido por el cual la oración se pudiera considerar verificada. A este respecto el lenguaje corriente vacila mucho, mucho más que el lenguaje científico. Reina aquí cierta libertad, cosa que se debe a

* *Cf.* F. Waismann. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena* (México: FCE, 1973), p. 42.

que los símbolos de nuestra lengua ordinaria no están definidos inequívocamente [p. 47].

Nótese que aquí se defiende una versión Por-Mí del PV, pero una que requiere una verificación 'completa', es decir, concluyente (lo que Ayer llamó después verificación 'fuerte').

En los escritos posteriores de Wittgenstein, la filosofía es identificada con un estudio del lenguaje que es, al menos en intención, empírico. Sus *Philosophical Investigations* fueron publicadas póstumamente en 1953; pero algunos de sus comentarios son muy semejantes a los de *The Blue and Brown Books* (1958), que están basados en notas de conferencias dictadas por Wittgenstein a algunos de sus estudiantes entre 1933 y 1935. Estas notas, en forma mecanografiada, circularon ampliamente entre los filósofos británicos y parecen haber suscitado un interés considerable. Muestra que Wittgenstein era capaz de expresar sus pensamientos de una manera clara y consecutiva.[1] El *Brown Book* me parece mucho más iluminador que cualquiera de las dos obras que Wittgenstein había preparado para su publicación: el *Tractatus Logico-Philosophicus* y la Parte I, al menos, de las *Philosophical Investigations.* Ésta es un repudio de la primera, aunque Wittgenstein a menudo habla en las *Investigations* como si todos los filósofos anteriores hubieran cometido los mismos errores que él en el *Tractatus* y fueran por ello también blancos de sus críticas. Sus últimos escritos se basan en dos nuevas intuiciones acerca del lenguaje, dos símiles:

a) que usar el lenguaje es como jugar un juego, y así debería considerarse;

b) que usar el lenguaje es como usar una caja de herramientas, y así debería considerarse.

[1] Y también lo muestran las notas 'sobrevivientes' que hizo durante la primera Guerra Mundial (*Notebooks 1914-1916* (1961)). Se nos dice que él quería que todas estas notas fueran destruidas.

Se nos dice que la primera intuición le vino a Wittgenstein cuando, durante un paseo vespertino, vio cómo progresaba un juego de futbol (*Ludwig Wittgenstein,* p. 65) Entonces reconoció, según parece, que después de todo la lengua no es un álbum de cuadros sino más bien una olimpiada de juegos (por lo general no competitivos). La historia no registra cuándo descubrió que la lengua es como una caja de herramientas, pero su preparación de ingeniero vuelve fácil entender el origen de esta idea. Estas nuevas intuiciones lo hicieron tan hostil a las afirmaciones hechas en el *Tractatus,* que se fue al extremo opuesto y prescribió una ocupación para los filósofos que les impidiera hacer de nuevo lo que él había hecho en el *Tractatus.* Aunque el inglés no era su lengua nativa, sus propósitos implicaban convertirlo en una prisión para muchos filósofos anglohablantes.

Aunque Wittgenstein frecuentemente nos decía que pensáramos en la lengua como en una caja de herramientas y también frecuentemente que pensáramos en ella como en un juego o en una familia de juegos, nunca analizó sus símiles. Nunca descendió a los detalles, como preguntarse en *qué* aspectos una lengua es igual a (y diferente de) una caja de herramientas e igual a (y diferente de) un juego. Sin embargo, sus símiles se popularizaron y varios filósofos reconocieron algunas de las similitudes, aunque no, aparentemente, las diferencias. Cualquiera que analizara el símil de la caja de herramientas seguramente preguntaría *para qué* las gentes hacen y usan las herramientas; y luego reconocería que aunque con gran frecuencia las utilizamos para hacer o reparar otras herramientas, al menos algunas de nuestras herramientas se hacen y usan para satisfacer más directamente las necesidades humanas, y que usar herramientas *simplemente para hacer registros de los usos de otras herramientas* es un inusitado uso de las herramientas (aunque no desconocido, porque una computadora se puede usar para esta finalidad,

entre otras incontables). No obstante, este último uso de nuestra caja verbal de herramientas es el único, el juego del lenguaje, que se permite en la prisión de Wittgenstein. Léanse, si no, las instrucciones de Wittgenstein, en las *Investigations*, para hacer filosofía:

> Y no debemos avanzar ninguna clase de teoría. No debe haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Debemos abolir toda *explicación* y sólo la descripción debe tomar su lugar [§ 109].
>
> La filosofía no debe obstaculizar de ninguna manera el uso real de la lengua; en último término, sólo puede describirla. Pues tampoco puede darle ningún fundamento. Deja todo como está [§ 124].
>
> Puesto que todo está a la vista, no hay nada que explicar. Porque lo que está escondido, por ejemplo, no es de interés para nosotros [es decir, para nosotros los filósofos, los prisioneros] [§ 126].

Estos pasajes muestran lo justo de mi metáfora de la prisión. Los prisioneros deben hacer sus descripciones, como lo hizo Wittgenstein, tanto con palabras como con figuras y con gestos silenciosos. Pero han de usar las herramientas verbales sólo para *describir* cómo los hombres libres usan las herramientas verbales. Los hombres libres tienen la libertad de jugar muchos juegos del lenguaje; pueden usar y usan las herramientas verbales para tareas intelectualmente emocionantes, como explicar, teorizar, resolver problemas. A los prisioneros no se les permite usar las herramientas verbales para algunas de las finalidades más importantes para las que fueron creadas, sino que sólo se les permite realizar un juego monótono. Se les prohíbe incluso agudizar o rediseñar las herramientas de un hombre libre, porque 'no deben obstaculizar de ninguna manera el uso real de la lengua', deben 'dejar todo como está'. Cuando un hombre libre hace alguna descripción, no la hace como un fin en sí mismo; tiene una meta, por

ejemplo, lograr que el oyente haga algo: que vea algo, compre algo o se ría de algo. La meta de Wittgenstein al prescribir esta dieta de pan y agua de la descripción era evidentemente terapéutica: dar oportunidad a los prisioneros de curarse del hábito de formular preguntas desconcertantes. A veces Wittgenstein parece estar redefiniendo la "filosofía" para designar con ella el curarse de romperse la cabeza, del hábito de plantear cuestiones de base, cuyo intento renovado de resolverlas ha sido hasta ahora el significado de "filosofía". Como Hume ya lo veía, hay maneras más agradables de dejar de preocuparse por tales cuestiones, de inducir 'negligencia y falta de atención', que el régimen ascético que la prisión de Wittgenstein exige.

Uno de los rasgos más sorprendentes de la obra de Wittgenstein es su propensión a tomar algún símil simple y a verlo como una revelación, para luego dedicar muchos años a luchar por explicar todo (o casi todo) en términos de uno o dos de esos símiles; y acabar esto, sin embargo, sólo con un álbum de observaciones, como él mismo describe las *Philosophical Investigations* en el Prefacio. Si esto es filosofía, ciertamente es una nueva especie de filosofía. Pero ¿es acaso una especie legítima? Es natural sentir agrado cuando uno tropieza con una frase nueva o nota una semejanza que no veía antes. La frase "lingüística *a priori*" me dio un sentimiento de penetración, y todavía lo hace. Pero no basta con dejar que una frase tal haga todo el trabajo. Se necesitan argumentos para justificar su uso, y ejemplos para indicar lo que se significa y lo que no se significa con ella. Tales "penetraciones" necesitan estar bajo control para permitir a los demás que juzguen si su autor es congruente. Hacer esto seguramente es una parte necesaria de lo que tradicionalmente se ha llamado 'filosofía' Wittgenstein no lo hacía. Si lo intentaba, su fracaso era casi completo. Elaboraba un símil y le daba un nombre, por ejemplo, "juego del lenguaje", y luego dejaba que el nombre hiciera el trabajo. Se dejaba a sí mismo

en libertad de usar, y usaba, esos nombres en formas vagas e inexplicadas, en formas evidentemente diferentes en diferentes contextos. Así no ofrece a los intérpretes y críticos ninguna base con la cual comprobar lo que dice en cuanto a significado o congruencia. Concede a la imaginación del intérprete un campo casi ilimitado; lo cual es una virtud en la poesía, pero creo que no en la filosofía. Como dijo una vez el profesor Heath, *Philosophical Investigations* es 'una mina de oro para los comentaristas', pero 'es apenas mejor que una mina de sal para ese tipo de lector que espera que un libro... empiece al principio, siga hasta el final y entonces se detenga' *(Phil. Quarterly,* 1956, p. 66). No hay límite alguno para extraer verdades escondidas en las observaciones de Wittgenstein. Si alguien desea alcanzar la sabiduría por este método, es bienvenido a hacerlo, aunque hay muchos métodos que parecen ser más prometedores y cuya práctica recuerda menos los sufrimientos de Tántalo: ya que las observaciones publicadas hasta ahora llenan ocho volúmenes,[2] su contenido está dispuesto en forma desordenada[3] y, además, los editores no dotaron a sus colecciones con índices analíticos. Así pues, a menos que uno tenga una memoria fotográfica, puede pasarse la mejor parte de la vida antes de que esté en posibilidad de comparar todas sus demás observaciones que contradicen, confirman o parecen arrojar luz sobre la observación a la que uno quiere hacer observaciones en ese momento.

En lo que sigue, no competiré en el juego, ahora popular, de afirmar cuál es *la correcta interpretación de,* o *qué quería decir Wittgenstein realmente con,* sus observaciones primeras o posteriores. Los que juegan este juego hacen una suposición que sería difícil justificar: que, en cuanto a las observaciones que había pulido para su publicación, Wittgenstein estaría dispuesto a aceptar paráfrasis que reducen o quitan las ambigüedades. Sin embargo, hay cierta evidencia que indica que las ambigüedades eran deliberadas y, en verdad, planeadas. Compárense las observaciones en cuestión con los pasajes relativamente claros y relacionados que no habían sido (o no del todo) pulidos para su publicación en los *Notebooks,* en *The Blue and Brown Books* y en la Parte II de las *Investigations.* Yo a veces siento que interpretar la Parte I de las *Investigations* es tan subjetivo como ver que una mancha de tinta del Rorschach *es* esto o aquello. Mencionaré cómo me impresionan en lo general las manchas de tinta de Wittgenstein, pero sólo para poner mis cartas sobre la mesa, no sea que alguien piense que me aprovecho de esto para fundar mis quejas de sus incongruencias.

[2] Además de los cuatro ya mencionados en esta sección, están *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1956), *Philosophische Bemerkungen* (1964), *Zettel* (1967) y *On Certainty* (1969).

[3] El profesor Max Black informa: 'En sus últimos años, Wittgenstein proponía más en serio que en broma que se arreglaran las oraciones de un libro de filosofía por orden alfabético' (*Companion to Wittgenstein's Tractatus,* p. 2).

SECCIÓN XIII

El *Tractatus* de Wittgenstein, la especie más pura de lingüística *a priori*

APARTE de sus tesis de que la filosofía es 'una crítica del lenguaje' y de que todas las proposiciones necesarias son tautologías, las teorías implícitas en el *Tractatus* de Wittgenstein están casi extinguidas. Sin embargo, parece necesario considerar su contenido, aun cuando sólo sea para hacer inteligibles sus últimas observaciones. Pero los lectores que pierdan la paciencia antes del fin de esta sección, pueden pasar a la siguiente sin gran pérdida. Lo que voy a decir sobre el *Tractatus* no constituirá un discurso hermenéutico; éstos abundan.[1] Lo que se ofrece aquí *tampoco* es una evaluación sopesada y erudita de todo el *Tractatus*. No cabe duda que otros han encontrado en él muchas cosas que yo he pasado por alto; pero espero que lo inverso no sea del todo falso. Mi objeto es exhibir algunas de las principales incongruencias del *Tractatus* que son importantes para mis fines, especialmente la incongruencia entre la explicación que da Wittgenstein de la filosofía y su propia práctica de ella. Aunque Wittgenstein afirma que el papel propio de la filosofía es ser una 'crítica del lenguaje' (4.0031) y proporcionar 'elucidaciones' de lo que dice la gente (4.112), desdeña casi por

1 Véanse G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 1959; Eric Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*, 1960; Alexander Maslow, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, 1961; Max Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, 1964; James Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, 1964; David Favrholdt, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, 1964; George Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Parte 1, 1964.

completo los usos de la lengua que utilizan todos, excepto ciertos lógicos matemáticos. Aunque se queja de que la mayor parte de lo que han escrito los filósofos carece de sentido (4.003), termina el libro diciendo lo mismo de sus proposiciones (6.54). Los rasgos del *Tractatus* que deseo subrayar son *i)* que esta alegada crítica del lenguaje no contiene más que aserciones y deducciones *a priori* de ella, que es un viaje por el 'espacio lógico' (frase de él) muy remoto de las cosas que decimos y hablamos aquí abajo; *ii)* que el uso que se hace de la teoría figurativa del significado únicamente produce mistificación, al argüir que hay hechos que no se pueden representar, en particular los relativos a la forma lógica de las proposiciones (4.12), y luego equiparar esos mismos hechos, 'lo inexpresable', con 'lo místico' (6.522).

Debo abrumar con muchas citas al lector, ya que cualquier síntesis o paráfrasis podría ser juzgada como una interpretación equivocada. Excepto cuando se dé otra referencia, seguiré la traducción de D. F. Pears y B. F. MacGuinness, publicada en 1961.* Empezaré por citar las principales aserciones del *Tractatus* acerca de la filosofía:

> La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sin sentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje. . . No hay que asombrarse de que los más profundos problemas *no* sean propiamente problemas. Toda la filosofía[2] es 'crí-

* En la presente edición, se emplea la de Enrique Tierno Galván (Madrid: Revista de Occidente, 1957). [E.]

2 Cuando Wittgenstein habla de 'filosofía', unas veces se refiere a la filosofía errónea, la de otros autores, y otras a la filosofía iluminada, en la que incluye a la de Russell.

tica del lenguaje'... Es mérito de Russell haber mostrado que la forma lógica aparente de la proposición no debe ser necesariamente su forma real [4.003-4.0031].

Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son 'proposiciones filosóficas', sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos. [4.112].

El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada sino aquello que se puede decir, esto es,[3] las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás —pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto [6.53]

Estas afirmaciones iconoclastas encontraron más tarde aprobación entre los miembros del Círculo de Viena, pero los intentos para que Wittgenstein se uniera a este grupo resultaron infructuosos.

El *Tractatus* se considera normalmente como un trabajo clásico de la teoría conocida como 'Atomismo Lógico' Sin embargo, hay una diferencia muy importante entre la aparente posición de Wittgenstein y la teoría que Russell ideó y bautizó como 'Atomismo Lógico'.[4]

Para Russell esta doctrina es tanto epistemológica como metafísica, ya que afirma que las únicas realida-

[3] Presumiblemente quiso decirse 'por ejemplo' y no 'esto es'.

[4] Véase 'The Philosophy of Logical Atomism', *Monist*, 1918 y 1919, reimpreso en *Logic and Knowledge*, ed. R. C. Marsh, 1956.

des últimas son los datos de los sentidos, los datos inmediatos de la percepción sensible y de la introspección, y que todas las demás cosas de las que hablamos y pensamos son 'construcciones lógicas'. La teoría de Russell fue presentada como una forma del empirismo, un desarrollo de la versión de Hume. Wittgenstein parece haber dado por sentado *i)* que Russell estaba en lo correcto al pensar que nuestras afirmaciones cotidianas y científicas deben ser analizables en afirmaciones elementales, y *ii)* que las afirmaciones elementales deben ser expresables en una versión enmendada de la notación lógica de *Principia Mathematica.* Sin embargo, Wittgenstein presentó estas tesis como si no tuviera importancia discutir cuál es la materia de las proposiciones elementales. Su presentación de su versión truncada del atomismo lógico es extremadamente asistemática. Las aserciones pertinentes están diseminadas a lo largo de las primeras 45 páginas del *Tractatus.* Voy a transcribir las más importantes de ellas, disponiéndolas en algún orden:

El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los cuales todo sentido puede ser expresado *sin tener una idea de cómo y qué significa cada palabra...* El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido *no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado...* Los acomodamientos tácitos para comprender el lenguaje corriente son enormemente complicados. [4.552. Itálicas mías].

Hay un análisis completo, y sólo uno, de la proposición [3.25].

En las proposiciones, el pensamiento puede expresarse de modo que a los objetos del pensamiento correspondan los elementos del signo proposicional. A estos elementos los llamo 'signos simples' y a la proposición 'completamente analizada'. Los signos simples empleados en la proposición se llaman nombres [3.2 a 3.202].

Es patente[5] que en el análisis de las proposiciones debemos llegar a proposiciones elementales, las cuales constan de nombres en unión inmediata [4.221].

La proposición más simple, la proposición elemental, afirma la existencia de un hecho atómico[6] [4.21].

La proposición elemental consta de nombres. Es una conexión, una concatenación de nombres [4.22].

El hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas) [2.01].

El objeto es simple [2.02].

Sólo puedo nombrar los objetos [3.221].

El nombre no puede ser subsecuentemente analizado por una definición. Es un signo primitivo [3.26].

De la existencia o no existencia de un hecho atómico no se puede concluir la existencia o no existencia de otro [2.062].

La enumeración de todas las proposiciones elementales verdaderas describe el mundo completamente [4.26].

La proposición [es decir, una proposición no elemental] es una función de verdad de la proposición elemental [5].

Todas las proposiciones [es decir, las no elementales] son el resultado de operaciones de verdad con proposiciones elementales [5.3]

5 Cuando Wittgenstein empieza con "Es patente (o claro) que", lo que sigue generalmente es paradójico. Véanse también 4.012, 5.542 y 6.421.

6 Seguiré la traducción de Ogden de 1922 virtiendo *Sachverhalt* como 'hecho atómico' ('atomic fact') en lugar de 'estado de cosas' ('state of affairs') que usan Pears y MacGuinness. Cuando Wittgenstein usaba "Sachverhalt", como lo hacía generalmente, para referirse a un hecho que corresponde a una proposición elemental, "estado de cosas" parece demasiado vago. El estado de todo el universo en un momento determinado se podría denominar 'un estado de cosas'

Las cláusulas en itálicas de la primera de estas citas sugieren que Wittgenstein afirmaba que cuando uno hace una aserción, ¡nunca tiene la menor idea de lo que significan las palabras que usa! Sus palabras se podrían interpretar igualmente en el sentido bastante más moderado de que *es posible* que uno no sepa el significado de las palabras que usa. Pero la más fuerte de estas afirmaciones parecería ser la interpretación apropiada; porque, según los demás pasajes citados, Wittgenstein sostiene que, siempre que se hace una afirmación, la proposición es un recurso abreviado para afirmar la verdad o falsedad de los miembros de alguna colección de proposiciones elementales, cada una de las cuales tendría que constar, *si* alguien la pudiera formular, únicamente de nombres, siendo cada nombre un rótulo que exclusivamente designe a un solo objeto simple, un objeto que sólo se puede nombrar y no describir. Si es así, entonces ninguno de nosotros sabe en verdad lo que significan nuestras afirmaciones. Una pregunta que esta explicación provocaría en cualquiera es: ¿qué son pues estos objetos simples que forman la materia oculta de nuestra habla? Se nos dice sólo que estos objetos 'carecen de color' (2.0232) y que son 'lo fijo' (2.0271), a más de unas cuantas afirmaciones vagas como que los objetos simples 'contienen la posibilidad de todos los estados de cosas' (2.014) y que 'dependen unos de otros como los eslabones de una cadena' (2.03). Nótese que Wittgenstein no da ninguna indicación acerca de si pensaba en los objetos simples como particulares o como universales o ambas cosas. Sus expositores no concuerdan en cómo se le debería interpretar en esta cuestión decisiva.

No es sorprendente que Russell no haya reconocido su propia teoría del atomismo lógico en el *Tractatus* y que haya escrito en su Introducción: 'El señor Wittgenstein se ocupa de las condiciones de un lenguaje lógicamente perfecto. No es que haya lenguajes lógicamente perfectos...' Presumiblemente Russell sacó esta conclu-

sión porque Wittgenstein mostraba muy poco interés en tratar de relacionar sus abstrusas aserciones acerca de la lengua con nuestros usos reales de la misma, y dejó su frase "objeto simple" como un cheque sin cobrar. Aparentemente el comentario de Russell está errado, y la materia de estudio para Wittgenstein eran *nuestros* idiomas, el alemán, el inglés, etc. Esto lo muestra el hecho de que, en sus *Philosophical Investigations* (§ § 90-105), la descripción que hace Wittgenstein de la forma en que ve su *Tractatus* es incompatible con la interpretación de Russell. Así, critica al autor del *Tractatus* por argumentar 'como si *nuestras formas usuales de expresión* fueran esencialmente no analizadas; como si hubiera algo escondido en ellas que hubiera que sacar a la luz' (§ 91. Itálicas mías).

Sin embargo, tampoco sorprende que Russell haya entendido mal la intención de Wittgentesin, puesto que éste dice cosas que convierten en un sin sentido su programa de revelar la estructura oculta de nuestras afirmaciones cotidianas y científicas. Ya Russell mencionó algunas de ellas en su Introducción, aunque sin comentario ni crítica. Consideremos la evidente incongruencia entre afirmar, por una parte:

> Es patente que en el análisis de las proposiciones debemos llegar a proposiciones elementales, las cuales constan de nombres en unión inmediata. . . Aunque el mundo fuese infinitamente complejo, de modo que *cada hecho constase de infinidad de hechos atómicos*, y *cada hecho atómico se compusiese de un número infinito de objetos*, incluso en este supuesto debería haber objetos y hehos atómicos [4.221 y 4.2211. Itálicas mías].

y afirmar por otra parte: 'La significación de los signos simples (las palabras) debe sernos explicada para que los comprendamos' (4.026). Esta última afirmación muestra por qué las primeras son incompatibles con el atomismo lógico en cuanto teoría epistemológica. En esas citas, Wittgenstein habla como si no importara para

su posición que cada proposición elemental necesite contener un número infinito de signos simples; aunque en ese caso sería lógicamente imposible para cualquier ser finito formular una proposición elemental. Una crítica de 'la lógica de nuestro lenguaje' difícilmente podría ser más ensoberbecida en su lógica.

Wittgenstein era consciente de las dificultades para dar a su abstrusa teoría alguna aplicación posible. Algunas de sus observaciones en los *Notebooks* muestran que se había preocupado por esto. Como candidatos para el título de "objetos simples" consideraba los 'puntos del campo visual' (p. 45) y 'este reloj' (p. 60); y dice cosas como 'presumiblemente la cadena de definiciones alguna vez debe tener un final' y 'la referencia de nuestras proposiciones no es infinitamente complicada' (p. 46). No obstante, en el *Tractatus* oculta o desecha resueltamente esas preocupaciones así:

> Si por razones puramente lógicas nosotros sabemos que debe haber proposiciones elementales, entonces esto debe saberlo cualquiera que entienda las proposiciones en su forma no analizada. Todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente, están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico [5.5562].

Así demuestra que usted y yo siempre hemos sabido la verdad de su teoría aunque, según 4.002, sin saber que la sabíamos. ¡Una crítica filosófica del lenguaje difícilmente podría ser más *a priori* que ésta!

Hay uno o dos pasajes en que Wittgenstein, momentáneamente, toma conocimiento de los usos lingüísticos de personas diferentes a los lógicos matemáticos, muestra percatarse de las dificultades para reconciliarlos con sus deducciones y descarta los problemas mediante aserciones breves y desconcertantes. Los problemas provienen de las tesis de Wittgenstein de que cada proposición elemental es lógicamente independiente de todas las demás proposiciones elementales (2.061 y 5.134) y de

que 'la proposición [no elemental] es una función de verdad de la proposición elemental' (5) Lo que se expresa al decir que una proposición, p, es "una función de verdad de" proposiciones, *x*, *y* y *z*, es, en resumen, que p es una proposición compuesta que simplemente afirma la verdad o falsedad de *x* y/o *y* y/o *z*; de manera que la verdad o falsedad de p depende solamente de la verdad o falsedad de *x*, *y* y *z*, y está completamente determinada por ella.

Hay muchas clases de afirmaciones cotidianas que no se pueden forzar a entrar en el molde prescrito, por ejemplo, afirmaciones que se expresan en la forma "si p, luego q". Esas afirmaciones han sido mal representadas por los lógicos como si afirmaran meramente que de hecho es falso tanto que p sea verdadero como que q sea falso. Esta tesis produce absurdos. Implica que cualquier afirmación de la forma "si p, luego q" es verdadera, si p es falsa. Así, 'si la luna está hecha de queso, luego tal y tal' se juzgaría verdadera sin importar con qué substituimos "tal y tal", por ejemplo, 'Adolfo Hitler vivirá hasta los 100 años' o 'Adolfo Hitler está muerto'.[7] Ahora voy a ocuparme de dos breves pasajes donde Wittgenstein trata otros dos tipos de afirmaciones que no se pueden interpretar como funciones de verdad. Primero, una clase de afirmaciones que Russell discutió, las que describen la actitud de una persona respecto a una proposición, por ejemplo, que Juan duda o cree o espera o teme que p. Estas afirmaciones no son funciones de verdad de p, ya que su verdad o falsedad es independiente de la verdad o falsedad de p. Consideremos la manera en que Wittgenstein pretende salir del atolladero. Refiriéndose a 'ciertas formas proposicionales de la psicología, tales como 'A cree que p es el caso' o 'A piensa que p' ', dice:

[7] La tesis en cuestión da lugar a otras clases de absurdo, en las cuales no voy a detenerme, dado que la que se menciona aquí es suficiente para refutarla.

> A una consideración superficial, puede parecer que la proposición p está en una cierta relación con el objeto [*sic*] A... Pero es claro [!] que 'A cree que p', 'A piensa p', 'A dice p', son de la forma ' "p" dice p' [5.541 a 5.542].

Se supone que la última aserción no sólo resuelve el problema que se discute, sino que también 'muestra que el alma —el sujeto, etc.—, como se le concibe en la superficial psicología de hoy, es un absurdo' (5.5421).

Hasta aquí he seguido a la mayoría de los traductores del *Tractatus* virtiendo *Satz como* 'proposición'. "Satz" es la palabra corriente alemana para 'oración', pero puede significar 'afirmación' o 'proposición', con tal de que aquello que se afirma se exprese en una oración. Como la usa Wittgenstein, "Satz" generalmente se debe traducir por 'proposición' o 'afirmación', ya que él adjudica verdad o falsedad a una 'Satz'. Pero respecto a la fórmula de Wittgenstein " "p" dice p", las comillas dobles dentro de ella indican que su sujeto —lo que 'dice p'— es una oración que se está mencionando, no una proposición ni una afirmación. Entonces, su solución críptica al problema equivale a que "Juan dice o cree que la tierra es plana" (a) se usa para hacer una afirmación de la misma forma que " "La tierra es plana" dice que la tierra es plana" (b). La oración (b) es inteligible si "dice que" quiere decir 'significa que'; pero en ese caso es una tautología explícita que nadie podría nunca tener ocasión de *usar*, ya que no podría transmitir ninguna información a nadie. En tal caso, es obvio que (b) no es de la misma forma que (a), porque una afirmación de que Juan cree o dice algo no es una tautología. (No está claro lo que Wittgenstein quería decir aquí con "de la misma forma", pero no podría permitir congruentemente que una tautología y una afirmación contingente sean de la misma forma.) Si en (b) "dice que" no es un sinónimo de "significa que", si se supone que tiene la misma función que en "Juan dice que...", entonces (b) seguramente es un disparate. Por-

que solamente las personas son quienes *dicen cosas* en el sentido de hacer afirmaciones. Las oraciones no hablan, no hacen afirmaciones acerca del mundo; se pueden *usar* para decir cosas sólo si alguien las usa así.

La solución mediante una oración única que da al problema de Russell implica traducir una afirmación acerca de una persona a una afirmación que no hace referencia a esa persona. Russell estaba preparado para tolerar esto cuando escribió su Introducción al *Tractatus,* porque en ese tiempo sostenía que las 'personas son ficciones', es decir, construcciones lógicas. Hay otro absurdo obvio en la solución propuesta por Wittgenstein: que supone descartar las muchas actitudes *diferentes* que una persona puede tener respecto a una proposición —las diferencias entre *esperar, temer, dudar, creer,* etc. Wittgenstein propuso reemplazar todos esos verbos con el mismo verbo: "... dice que...", que tiene que significar '"..." significa que...'. Con todo, esta supuesta solución fue tratada seriamente por muchos lectores del *Tractatus,* incluyendo a Russell.

Hay otro pasaje en el que Wittgenstein despacha con rapidez las dificultades aplicando sus deducciones acerca de la naturaleza del lenguaje a un uso cotidiano de nuestras lenguas, a saber, expresar juicios de valor. Su solución reza:

> [El valor] debe quedar fuera del mundo. Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto. Es claro [!] que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental. (Ética y estética son lo mismo) [6.41 a 6.421].

Estas aserciones de oráculo son seguidas por otras cuantas no menos misteriosas, por ejemplo:

> Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje. En resumen, de este modo el mundo se convierte, completamente, en otro. Debe, por así decirlo, crecer o decrecer como un todo. [6.43].

Tal vez podamos captar lo que quería decir con estas afirmaciones, en qué sentido los actos buenos y malos harán que el mundo crezca o decrezca como un todo. Pero si la ética, identificada con la estética, 'no se puede expresar', como dice Wittgenstein, podemos presumir que tiene que estar usando "ética" en algún sentido privado en el cual no tiene nada que ver con el uso de palabras como "debe" o "bueno" o "malo"; y puesto que no explica este sentido, no podemos saber de qué hablaba. Si se toma aisladamente su afirmación de que no puede haber proposiciones de ética, uno podría interpretar esto como una anticipación de la opinión de que la función de las palabras propias de la ética es diferente a la de ser predicado de enunciados verdaderos o falsos. Pero un lector de principios de los veintes habría necesitado una poderosa facultad de intuición para ver que esto era lo que se quería decir, según las demás aserciones, especialmente: 'Es claro que la ética no se puede expresar'.

Una de las aportaciones del *Tractatus,* la teoría del atomismo lógico, se derivó de Russell. Pero la teoría figurativa del significado fue una invención propia de Wittgenstein. Para mostrar la forma en que se interpreta comúnmente esta teoría, podemos acudir a la exposición de un filósofo a quien nadie consideraría un opositor de Wittgenstein, la que hace el profesor Norman Malcolm en su artículo sobre Wittgenstein, en *The Encyclopaedia of Philosophy* (1967, Vol. 8). Las itálicas son mías, para llamar la atención hacia cosas que el lector debería mirar críticamente:

> ¿Qué hace posible que una combinación de palabras represente un 'hecho del mundo?... La explicación de Wittgenstein consiste en la sorprendente idea de que una oración es un cuadro [*picture*]. *Con ello quería decir que es literalmente un*

cuadro, no meramente como un cuadro en ciertos aspectos... Normalmente, no pensaríamos que una oración impresa en una página es un cuadro. Según el *Tractatus,* es realmente un cuadro, *en el sentido ordinario,* de lo que representa. Wittgenstein concebía que la prueba de esto era que, aunque las palabras que no conocemos previamente nos tienen que ser explicadas, cuando nos encontramos por primera vez ante una oración que está compuesta de palabras familiares, la entendemos sin mayor explicación. Esto puede parecernos un hecho notable. Si lo es, la única explicación posible de tal hecho sería que una oración muestra su sentido... Esto es exactamente lo que hace un cuadro... Puesto que se sostiene que una *oración* es una figura, *debe* haber tantos elementos que distinguir *en ella* como en el estado de cosas que retrata... Para Wittgenstein esto significa que nuestras oraciones poseen una complejidad oculta que se puede exhibir por el análisis... Un cuadro [o figura] puede pintar la realidad, pero no puede pintar *su propia forma de representación.* Pinta (representa) su tema desde el "exterior", pero no puede salirse de sí mismo para pintar su propia forma de representación... "En la figura y en lo figurado debe haber algo idéntico para que una pueda ser figura de lo otro completamente" (2.161). *Por lo tanto, la forma lógica,* la forma de la realidad, que toda figura debe poseer, *no puede ser representada por ninguna figura.* Esta consideración se debe aplicar también a las oraciones... *No podemos decir cómo representa el lenguaje al mundo*... Entendemos los elementos de una oración y vemos cómo están combinados. *Pero no podemos decir lo que esta combinación significa.* Sin embargo... la oración muestra su significado.

Como las describe Malcolm, las conclusiones de Wittgenstein son sorprendentes y sus argumentos enigmáticos; pero los enigmas no son hechura de Malcolm. Por lo contrario, su exposición simplificada hace que los argumentos de Wittgenstein aparezcan mucho menos desconcertantes de lo que son. Como Malcolm aclara, Wittgenstein usó su símil del cuadro para derivar la conclusión enigmática de que el lenguaje se puede usar para *mostrar* cosas que no se pueden *decir.* En efecto, Wittgenstein asevera que 'Lo que *se puede* mostrar *no puede* decirse' (4.1212).[8] Y esta tesis es de importancia decisiva para él, porque al parecer le permite concluir que sus propias proposiciones del *Tractatus* carecen de sentido (6.54), al mismo tiempo que evita la implicación de que leer el libro es una pérdida de tiempo. Él deseaba que pensáramos que su libro lleva a cabo algo, a saber, mostrar cosas que no se pueden decir acerca de la relación entre el lenguaje y el mundo.

Hay un importante rasgo de la exégesis de Malcolm que hoy sería rechazado por algunos de los expositores de Wittgenstein. Malcolm supone que la teoría de la figura estaba pensada para aplicarse a todas las proposiciones ('oraciones') Algunos filósofos aceptan ahora la interpretación, defendida por Irving M. Copi, de que la teoría de la figura estaba pensada para aplicarse sólo a las proposiciones elementales (*Mind,* 1958, pp. 145-65). En este aspecto, la interpretación de Malcolm se conforma a lo que dice Wittgenstein; la de Copi, a lo que Wittgenstein debiera haber dicho para evitar incongruencias obvias, notablemente aquella sobre la cual llamé la atención con mis itálicas al citar la afirmación de Malcolm: 'Puesto que se sostiene que una *oración* es una figura, *debe* haber tantos elementos que distinguir *en ella* como en el estado de cosas que retrata.' Volveré a esta cuestión después de considerar lo que dice el propio interesado.

Wittgenstein utiliza mal su símil de la figura a través de argumentos cuya debilidad queda atenuada en la exégesis de Malcolm. En realidad, resulta sorpren-

[8] Sin embargo, esta afirmación se ve contradicha por: 'La proposición muestra aquello que dice' (4.461). Lo cual ilustra la clase de problemas a los que se enfrentan sus expositores cuando tratan de reconciliar sus aserciones.

dente que, en su Introducción, Russell se refiera a estos argumentos como 'muy poderosos'. Consideremos lo que dice Wittgenstein en los tres descollantes pasajes: de 2.1 a 2.2; de 4.01 a 4.022; de 4.12 a 4.1212. Al tratar de seguir el pensamiento de Wittgenstein, la dificultad primaria es saber qué pudo haber querido decir con la frase clave "die Form der Abbildung" Ahora voy a acudir a la traducción de Ogden que vierte esta frase como 'la forma de representación'. Pears y MacGuinness la traducen como 'forma pictórica'.* Esto suena como un término estético referente a las artes visuales, y no parece conveniente, puesto que Wittgenstein designa como figuras primariamente a las oraciones. Me parece que la frase "forma pictórica" disfraza la oscuridad de los argumentos, sin contribuir en nada a esclarecerlos.

En el pasaje en que Wittgenstein introduce la teoría de la figura ("das Bild"), encontramos una serie de aserciones relativas a 'la forma de representación', que parecen ser irreconciliables.

i) Se nos dice que la forma de representación es la *posibilidad* de que las cosas representadas se combinen entre sí como los elementos de la figura (2.151).

ii) Se nos dice que la forma de representación es lo que es *idéntico* tanto en la figura como en lo figurado, en lo que representa (2.161 y 2.17).

iii) Se nos dice que la forma de representación de una figura es 'su punto de vista', es decir, una posición fuera del objeto representado (2.173)

iv) Finalmente, se equipara la forma de representación, lo que supuestamente es idéntico en la figura y en lo figurado, con 'la forma lógica, esto es, la forma de la realidad' (2.18).

Entre *ii)* y *iii),* hay una aserción que está *usando,* y no explicando, lo que significa "die Form der Abbildung": 'La figura, sin embargo, no puede figurar su forma de figuración; la muestra' (2.172). Aunque no puesta al final, esta aserción es tratada por Wittgenstein como la conclusión principal, a la cual se supone que las demás aserciones explican y justifican. Combinándola con *iv),* Wittgenstein llega a la conclusión que presenta más tarde de que las proposiciones no pueden representar la forma lógica.

* Tierno Galván traduce con mayor acierto como 'la forma de figuración'. *Cf. Tractatus Logico-Philosophicus* (Madrid: Revista de Occidente, 1957), p. 41. [E.]

¿No es sorprendente que Wittgenstein deba apoyar esta conclusión en el curso de una exposición de atomismo lógico? (Supongo que la interpretación normal del *Tractatus* —como, *inter alia,* una versión del atomismo lógico— es correcta.) Esta teoría afirma que el análisis completo de cualquier proposición revela su forma lógica. Wittgenstein sigue a Russell al usar en este sentido "la forma lógica de la proposición". (*Cf.* 4.0031.) Para Wittgenstein, negar que es posible *decir* cuál es la forma lógica de la proposición sería rechazar la posibilidad de lograr la meta del atomismo lógico. Sin embargo, lo niega. No en el presente pasaje, en que no va más allá de la afirmación inocua de que una figura no puede figurar *su* forma de representación, su propia forma lógica. Pero Wittgenstein evidentemente había olvidado el significado crucial de "su (propia)", cuando sacó las siguientes conclusiones:

> La proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener de común con la realidad para poder representar la forma lógica. *Para poder representar la forma lógica debemos poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica; es decir, fuera del mundo.* La proposición no puede representar la forma lógica; se refleja en ella. Lo que en el lenguaje se refleja, el lenguaje no puede representarlo. . . La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La exhibe. Lo que *se puede* mostrar no *puede* decirse [4.12-4.121 y 4.1212].

Nótese que la oración que puse en itálicas implica que Russell y Wittgenstein tendrían que salir del mundo

para lograr la meta del atomismo lógico. Porque esta meta es proporcionarnos *enunciados* acerca de la forma lógica oculta de nuestras afirmaciones cotidianas o científicas: *enunciar* que la forma lógica de, por ejemplo, la afirmación de que Pussy está sobre la estera es tal y tal, donde tal y tal es lo que Wittgenstein llama el 'único análisis completo'. Presumiblemente Wittgenstein no notó esta implicación de lo que dice en 4.12 o tal vez no dedicó mucho tiempo a discutir los detalles de la notación lógica en la cual se deben *enunciar* las proposiciones completamente analizadas. Wittgenstein usó su símil de la figura para sacar una conclusión que hace que el atomismo lógico no tenga sentido. Aunque Malcolm no reconoce esta implicación en lo que Wittgenstein dice en 4.12, su interpretación parece concordar con la mía. La glosa de Malcolm citada arriba reza: '[una figura] no puede salirse de sí misma para pintar su propia forma de representación... Por lo tanto, la forma lógica, la forma de la realidad, que toda figura debe poseer, no puede ser representada por ninguna figura. Esta consideración se debe aplicar también a las oraciones'. Ahora debe ser claro por qué puse en itálicas "Por lo tanto" y "ninguna" al citar este pasaje de Malcolm.

La falacia del razonamiento de Wittgenstein es obvia. Del hecho que una oración no pueda usarse para enunciar *su propia* forma lógica, no se sigue que la forma lógica de la afirmación para hacer la cual se usa no se pueda enunciar por medio de otras oraciones o símbolos no verbales. Wittgenstein no habría podido cometer este error si hubiera seguido las implicaciones de su símil de la figura o hubiera dado algún significado claro a "la forma de representación". Supongamos que usamos "cuadro" para significar figura. ¿Qué significado podríamos darle entonces a "la forma de representación?" Podríamos usarla de tal modo que se dijera cada una de las cosas siguientes para emplear diferentes formas de representación:

a) Cuadros que pintan a un hombre distante y a un hombre cercano con la misma estatura, etc., y *b)* cuadros que se ajustan a las llamadas leyes de perspectiva.

a) Dibujos de una sola línea, *b)* cuadros en un solo color y *c)* cuadros que reproducen todos los colores de lo representado. (Esta interpretación es sugerida por 2.17 y 2.171.)

a) Mapas que representan la superficie del mundo en un rectángulo, *b)* los que lo hacen en dos círculos planos y *c)* mapas dibujados en un globo. (Y esta interpretación es sugerida por 4.0141.)

De cada uno de estos ejemplos, aunque, por supuesto, un cuadro no puede representar su propia forma de representación, no se sigue que diferentes formas de figuración no se puedan figurar en una figura. Tomemos mi segundo ejemplo. Es posible pintar un cuadro grande que contuviera en el primer plano tres caballetes, cada uno con un cuadro de los objetos a todo color que hay en el último plano de la pintura. Uno podría ser un dibujo lineal, el otro una monocromía y el tercero una policromía, todos de los objetos del último plano. Este cuadro, pues, representaría tres cuadros de los mismos objetos pero pintados en forma diferente, y así figuraría tres diferentes formas de figuración. De manera semejante, una oración puede contener una o más oraciones diferentes y ser usada para hacer afirmaciones sobre ellas. Malcolm presenta la conclusión de Wittgenstein así: 'No podemos decir lo que esta combinación [de palabras en una oración] significa'. Pero los maestros, los lingüistas y los filósofos siempre están haciendo afirmaciones sobre el significado de otras afirmaciones; y los últimos frecuentemente las hacen acerca de las formas lógicas de las afirmaciones. Y así lo hace el mismo Wittgenstein, por ejemplo cuando dice: 'En la proposición deben distinguirse tantas partes cuantas haya en el estado de cosas que representa' (4.04). Esta afirmación es sobre la relación entre el lenguaje y el mundo y sobre la *forma lógica*

en el sentido en que Wittgenstein generalmente usaba esta frase. Cómo escribió Russell: 'Wittgenstein se las arregla para decir una buena cantidad de cosas de lo que nada se puede decir' (*Tractatus*, 1922, p. 22; trad. esp., p. 24).

Si alguien piensa que es posible remediar las fallas de la teoría figurativa del significado o extraer de ella algunos atisbos importantes, sugiero que su primera tarea sea esforzarse por encontrar algún significado claro para "la forma de representación" que dé sentido a los pasajes en que Wittgenstein usa esta expresión. De tener éxito, todavía encararía problemas formidables, sobre todo el de hacer inteligible el tercer pasaje en donde Wittgenstein utiliza su símil de la figura:

> El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos, unos respecto de otros, en aquella *interna relación figurativa* que se mantiene entre lenguaje y mundo. A todo esto es común *la estructura lógica... La íntima semejanza* entre estas cosas, aparentemente tan distintas, consiste en que hay una regla general mediante la cual el músico es capaz de leer la sinfonía en la partitura y por la cual se puede reconstruir la sinfonía grabándola en un disco gramofónico... Tal regla es la ley de la proyección que proyecta la sinfonía en el lenguaje de la notación musical. Es la regla de la traducción del lenguaje de la notación musical *al lenguaje del disco* [4.014 y 4.0141. Itálicas mías].

J. O. Urmson considera que de este pasaje 'podemos aprender mucho acerca de lo que significa 'picture'' (*Philosophical Analysis*, p. 88) Ésta era claramente la intención de Wittgenstein, ya que este pasaje va precedido y seguido de la aserción: 'La proposición es una figura de la realidad' (4.01 y 4.021). Sin embargo, me parece que lo único que muestra claramente son las siguientes graves confusiones del pensamiento de Wittgenstein. *i)* Usa "lenguaje" indiscriminadamente. Una

partitura musical, como el inglés, es un sistema de símbolos que, por convención, significa o representa cosas u operaciones; pero las ondulaciones del surco de un disco de gramófono *no* son un lenguaje, porque no son símbolos para representar sonidos, sino un mecanismo para producirlos. *ii)* Confunde (*a*) las reglas (convenciones) por las que los símbolos significan cosas y las reglas, dependientes de aquéllas, para traducir de un sistema de símbolos a otro con (*b*) las relaciones causales (leyes) que involucran cosas diferentes a los símbolos, por ejemplo, las involucradas en el proceso de hacer una grabación gramofónica o de producir sonidos musicales tocando un disco. *iii)* Abusa de "lógica" al llamar "estructura lógica" a la estructura física de las cosas, por ejemplo, de las ondas sonoras y del surco de un disco. *iv)* Equipara 'la relación figurativa interna... entre el lenguaje y el mundo' y 'la estructura lógica', que se dice es común al lenguaje y al mundo, con 'la íntima *semejanza* entre las cosas', es decir, entre los símbolos y lo que significan. No obstante, Wittgenstein afirma que la llamada semejanza íntima *consiste* en que hay 'reglas para la traducción' o 'leyes para la proyección' Ahora bien, puesto que usa las últimas frases para incluir reglas semánticas, reglas para aplicar símbolos a todo aquello a que sean aplicables por convención, este pasaje sí arroja luz, no sobre lo que él *quería decir* con 'figurar', sino sobre aquello a lo que equivale su uso. Porque este pasaje revela que todo se reduce a que Wittgenstein dice que una oración 'figura' todo cuanto se utiliza por convención para significar. Por supuesto, Wittgenstein no se dio cuenta de esto, o no se le ocurrió que se pudieran sacar conclusiones —y menos, de importancia— de la asimilación de 'Satz' y 'Bild'

Resulta vano argumentar, como lo hace Urmson, que lo que Wittgenstein quería decir con "la semejanza íntima" entre una oración y lo que significa debe ser algo *más* que 'una regla... para determinar el hecho que enuncia', a saber, 'algo más que una semejanza de

estructura reconocible por medio de la intuición' (*Philosophical Analysis*, p. 90). En ese caso, tendríamos que interpretar la teoría figurativa como válida sólo para las proposiciones elementales; interpretación que Urmson rechaza (p. 93) y que, sin embargo, se da por sentada en varios comentarios recientes, incluyendo los de Stenius y Black. Black escribe, como si hubiera un acuerdo evidente y universal: 'La explicación final de Wittgenstein de la naturaleza del lenguaje se divide en dos partes: la 'teoría de la figura' de las proposiciones elementales y la 'teoría de la función de verdad' de las proposiciones complejas' (*Companion*, p. 11). Hay razones aplastantes para demostrar que esto es lo que Wittgenstein *debería* haber dicho. Consideremos su afirmación: 'En una proposición deben distinguirse tantas cosas cuantas hay en el estado de cosas que representa' (4.04). Si esto es lo que quería decir con sus aserciones menos precisas, 2.13 y 2.131, en que habla por primera vez de su teoría figurativa, ésta debería aplicarse sólo a las proposiciones elementales; porque sólo de ellas podría esperarse una correlación de uno a uno entre los 'elementos de la figura' y los 'objetos simples' correspondientes. Sin embargo, no es sorprendente que por lo común se interprete, por ejemplo, por Ramsey, Urmson, Anscombe y Malcolm, que Wittgenstein pretendía que su teoría de la figura se aplicara a todas las proposiciones. En efecto, en ninguna parte del *Tractatus* dice que la teoría figurativa se aplique sólo a las proposiciones elementales, mientras que a menudo afirma cosas que claramente implican lo contrario. Examinemos estas aseveraciones:

> La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos. A primera vista no parece que la proposición —tal como está impresa en el papel— sea una figura de la realidad de la que trata. Tampoco la notación musical parece a primera vista una figura de la música, ni nuestra escritura fonética (las letras) parece una figura de nuestro lenguaje hablado. Sin embargo, estos símbolos demuestran, bien que en el sentido ordinario de la palabra, que son figuras de lo que representan [4.01 y 4.011];
>
> . . .comprendemos el sentido del signo proposicional, sin que nos sea explicado. La proposición es una figura de la realidad, pues yo conozco el estado de cosas que representa si yo entiendo el sentido de la proposición. Y yo entiendo la proposición sin que me haya sido explicado su sentido [4.02 y 4.021];
>
> La realidad es comparada con la proposición. La proposición puede ser verdadera o falsa sólo en cuanto es una figura de la realidad [4.05 y 4.06].

Me parece obvio que no pudo haber *pretendido* que afirmaciones tales se aplicaran sólo a las proposiciones elementales: sería tan engañoso hablar como si nos topáramos con estas últimas 'impresas en el papel' y las entendiéramos sin explicación alguna. Si reconstruimos la teoría del lenguaje del *Tractatus* como lo hace Black, debemos admitir, como él, que la teoría figurativa se refiere a 'un lenguaje de nuncajamás', ya que 'no podemos crear ninguna proposición elemental y si lo lográsemos, no la reconoceríamos' (*Companion*, p. 11). Pero en este caso la teoría de la figura ya no tendría ningún interés filosófico. Si no se refiere a *nuestros* lenguajes, cotidiano o científico, sino a uno ignoto o de nuncajamás, no podremos usarla para trazar un límite a la expresión de nuestros pensamientos en el lenguaje; lo cual, dice Wittgenstein en el Prefacio, es la meta del libro. Este punto necesita subrayarse, ya que se está haciendo común entre los expertos en Wittgenstein dar por sentado que concibió su teoría de la figura para ser aplicada sólo a las proposiciones elementales. Así, George Pitcher habla de 'la insistencia de Wittgenstein en que las proposiciones, *como se expresan ordinariamente,* no son, pues, cuadros o figuras de

las situaciones que describen'. Y pone al pie de la página la nota: 'Aunque Wittgenstein a veces habla como si lo fueran, por ejemplo, en T. 4.011' *(The Philosophy of Wittgenstein,* 1964, pp. 80-1. Itálicas suyas). No puedo encontrar ninguna afirmación en el *Tractatus* donde Wittgenstein diga lo que Pitcher dice que él insiste en decir. Y, al parecer, tampoco Pitcher, dado que la única evidencia que ofrece de la alegada insistencia es una sola afirmación de *Notebooks:* 'En primer lugar, la forma de la proposición elemental debe retratar; todo acto de retratar tiene lugar a través de ella.' Sin duda, esto se puede interpretar como lo hace Pitcher, pero es menos explícito que las afirmaciones del *Tractatus* que cité.

Encuentro sorprendente que Russell haya juzgado 'muy poderosos' los argumentos acerca del misticismo que Wittgenstein derivó de su símil de la figura. Parecería que Russell no se detuvo entonces a analizarlos y que tal vez los aceptó en su valor nominal porque estaba muy impresionado por otras cosas del *Tractatus,* notablemente, por algunas críticas dirigidas a su propia notación lógica, por ejemplo, a su signo para "es idéntico a" y, lo más importante, por la tesis de Wittgenstein de que todas las proposiciones necesarias son tautologías. Esta última, presumiblemente, debe haber impresionado a Russell como una revelación o una revolución, porque él había concebido antes la materia de la lógica y de las matemáticas como el contenido de otro mundo platónico. (*Cf.,* por ejemplo, los capítulos IX y X de *The Problems of Philosophy,* 1912.) En un libro escrito en la prisión durante la guerra, Russell había declarado:

> La importancia de la "tautología" para una definición de las matemáticas me fue señalada por mi otrora alumno Ludwig Wittgenstein [*Introduction to Mathematical Philosophy,* 1919, p. 205].

Pero Russell, evidentemente, no advirtió todas las implicaciones de la tesis iconoclasta de Wittgenstein hasta que leyó el *Tractatus,* pues también había escrito, estando en la prisión:

> La lógica se ocupa de la palabra real tan verdaderamente como la zoología, aunque en sus rasgos más abstractos y generales [*op. cit.,* p. 169].

Esta última afirmación fue omitida en las ediciones posteriores de la *Introducción,* lo cual sugiere que la tesis de Wittgenstein liberó a Russell tanto del hechizo del platonismo como de su tendencia a tratar las verdades lógicas como generalizaciones empíricas *muy* generales.[9]

9 Invité al conde Russell a que comentara mi explicación conjetural del hecho de que se hubiera formado una opinión tan alta del *Tractatus* la primera vez que lo leyó. En su respuesta, fechada el 20 de diciembre de 1968, califica esta explicación como 'muy sensata'. Pero lo que dice en seguida indica que no vio la tesis de Wittgenstein como una liberación *bienvenida:* 'Sentí una violenta repulsión por la aserción de que "todas las matemáticas son tautologías". Llegué a creerlo, pero no me gustaba. Yo pensaba que las matemáticas eran un espléndido edificio, pero esto mostraba que estaba construido sobre arena'. Si puedo decirlo así, con respeto, sospecho que Russell debió haber sido indebidamente influido por el sabor peyorativo de "tautología", término que sugiere trivialidad, una *mera* repetición en otras palabras o símbolos de lo que ya se ha dicho. La "verdad analítica (proposición o afirmación)" es más neutral. Seguramente que las matemáticas (o *Principia Mathematica*) no son un edificio menos espléndido porque conste de verdades analíticas derivadas de sus definiciones que, aunque no son los únicos puntos de partida posibles, no son arbitrarios; y porque constituya algo que los hombres han *construido,* antes que una descripción de lo que han *observado* a través de una clase no sensible de conocimiento. Más bien lo contrario. Russell también escribe en su carta, refiriéndose al *Tractatus* de Wittgenstein: 'No aprecié que su obra implicaba una filosofía del lenguaje. Cuando lo hice, nos separamos'.

El hecho de que todas las verdades necesarias sean proposiciones analíticas que despliegan las implicaciones (a menudo imprevistas) de lo que los hombres han empaquetado en las definiciones, es una tesis muy importante. Que la formulara Wittgenstein fue una gran contribución a la crítica del lenguaje (aunque no una idea nueva, ya que fue presentada por Hume con vestidura psicológica). Esta tesis es ahora un axioma para la mayoría de los empiristas, incluyéndome a mí, *con tal de que se hagan las salvedades necesarias,* las cuales incluirían *i)* que no debemos suponer que si una oración es analítica, sea analítica para todos, para 'nosotros'; ya que puede ser analítica como yo la uso pero no como otro la usa; *ii)* que el uso que una persona hace de una oración puede no ser suficientemente preciso como para permitir a cualquiera dar una respuesta definida a la pregunta: '¿Es analítica para ella?' Hasta donde puedo ver, la tesis de Wittgenstein de que todas las proposiciones necesarias son tautologías es la *única* contribución valedera a una crítica del lenguaje que brinda el *Tractatus.*

Mi crítica selectiva de este libro notable no ha transmitido muchas de sus cualidades, por ejemplo, el dramático impacto y el aura mística de muchas de sus sobrecogedoras aserciones, como:

> Aunque la proposición pueda sólo determinar un lugar en el espacio lógico, todo el espacio lógico debe estar dado por ella [3.42];
> Dar la esencia de una proposición significa dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del mundo [5.4711];
> La lógica precede a toda experiencia [5.552];
> La lógica llena el mundo [5.61];
> La lógica es trascendental [6.13].

Ningún otro filósofo puede igualar la imaginación de Wittgenstein para usar la palabra "lógica". En el Prefacio escribió:

> la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos.

Ahí mismo escribió también: 'Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad'.

SECCIÓN XIV

Las explicaciones posteriores de Wittgenstein acerca del lenguaje y de la filosofía

MI META principal al discutir las *Philosophical Investigations*, igual que al discutir el *Tractatus*, es examinar la clase de estudio lingüístico que se erige como equivalente de la filosofía y comparar esta concepción con lo que Wittgenstein hace en realidad cuando, presumiblemente, intenta practicar los métodos que recomienda. Se argumentará que la mayoría de las conclusiones que Wittgenstein saca o sugiere no se establecen, y no se podrían establecer, por los métodos que él encomia. Una de las dificultades para interpretar las *Investigations* es que contienen muchos fragmentos de diálogo imaginario en los cuales ambos participantes hablan en primera persona, y a veces no hay indicación alguna respecto a cuál de ellos está expresando la opinión corriente de Wittgenstein. Otra dificultad es que muy a menudo se deja que el lector adivine la relación, si la hay, entre observaciones adyacentes, el meollo de los ejemplos, etc. Los filósofos que tienen más confianza en que pueden leer entre sus líneas, con frecuencia están en amplio y vehemente desacuerdo. Las palabras de Wittgenstein se citarán frecuentemente para reducir los peligros de parafrasearlas, peligros que puede ilustrar la traducción del profesor Malcolm de 'ninguna cosa es demasiado fácil de hacer' (p. 302), primero como 'es una contradicción' y luego como 'es ininteligible.' [1]

[1] Reseña de Malcolm de las *Investigations*, reimpresa en la antología de G. Pitcher, *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, 1966, pp. 75-6. Esta reseña apareció originalmente en *Phil. Review*, 1954, y también se reimprimió

Sería casi correcto, aunque engañoso, decir que en el *Tractatus* y en las *Investigations* se respalda la misma concepción de la filosofía. Sería correcto en la medida en que las dos obras ven al lenguaje como el objeto propio de la filosofía y pretenden que la función de ésta es eliminar los disparates, curar las confusiones producidas por los filósofos anteriores gracias a sus malas interpretaciones del lenguaje: de 'la lógica de nuestra lengua' (*Tractatus*) o de la 'gramática' o las 'reglas' del lenguaje (*Investigations*). Pero el papel de los filósofos en la 'elucidación' de lo que la gente dice desaparece oficialmente en las *Investigations* o, en todo caso, esa clase de elucidación considerada en el *Tractatus*, a saber, el llamado análisis lógico. Por otra parte, sería engañoso decir que el *Tractatus* y las *Investigations* comparten la misma concepción de la filosofía, porque, según las *Investigations*, el objeto de la filosofía es en realidad el lenguaje y no el vacío lógico del *Tractatus;* y esto crea una vasta diferencia entre la clase de estudio que en cada caso Wittgenstein recomienda como filosofía. Las *Investigations* la equiparan, así, con una especie de lingüística empírica cuya materia son las cosas que las gentes en realidad dicen y hacen con el lenguaje. Una de las máximas nuevas es 'no pienses, sino mira' (§ 66). La revolución en el pensamiento de Wittgenstein se debió principalmente a su reconocimiento de que el filósofo que se ocupa del lenguaje debe considerar cómo *se usa.*

Una manera de clasificar el contenido de las *Investigations* es:

1) críticas al *Tractatus,*
2) la nueva explicación del lenguaje,
3) la nueva explicación de la filosofía,
4) la aplicación del nuevo método filosófico.

en Malcolm, *Knowledge and Certainty,* 1963. Al mencionarla, me referiré a las páginas de la antología de Pitcher.

Éste será mi orden para la discusión, y en gran medida es también el de Wittgenstein; sólo que él nunca separó un tema de otro, así que mi discusión de cada uno de ellos supone la selección y comparación de observaciones sacadas de todo el libro. En esta sección me ocuparé de los primeros tres temas.

Críticas al Tractatus

1) Wittgenstein repudia el error que había formulado en el *Tractatus* al decir: 'El nombre significa el objeto. El objeto es su significado' (3.203). Lo que critica ahora es la tesis más general, atribuida a San Agustín, de que el significado de cualquier palabra es el objeto que representa (§ 1). Esta falacia ha extraviado a muchos filósofos desde Platón. Wittgenstein no tiene ninguna dificultad para mostrar que es una falacia, por ejemplo, para palabras como "cinco" (§ 1), "aquí" y "esto" (§ 8) y para las 'exclamaciones' (§ 27). Asegura que los diferentes usos de las palabras son 'absolutamente distintos' (§ 10).

2) La suposición del *Tractatus* de que los constituyentes últimos de los 'hechos', y por lo tanto del mundo, son los 'objetos simples', se repudia en un importante pasaje (§ § 46-8). Wittgenstein arguye aquí que la noción de simplicidad absoluta es vacua; que nuestra aplicación de los términos correlativos "simple" y "compuesto" varía con el contexto: 'Usamos la palabra "compuesto" (y por lo tanto... "simple") en una cantidad enorme de maneras diferentes y relacionadas de distinto modo' (§ 47). Éste es un importante discernimiento acerca de un error muy extendido. El intento de Locke para definir "idea simple" fue un fracaso manifiesto; no obstante, muchos filósofos posteriores, incluyendo a Russell y a Moore, usaron acríticamente la dicotomía 'simple-complejo' para que desempeñara un papel clave en sus teorías.

3) Wittgenstein repudia toda la concepción del análisis lógico en que se basa el *Tractatus:* el criterio de que 'hay un análisis completo, y sólo uno, de la proposición' (3.25), la suposición de que todas nuestras afirmaciones tienen una estructura oculta, la del cálculo lógico. Los pasajes más importantes sobre este punto en las *Investigations* son los parágrafos 81 y del 88 al 107. Describe su concepción anterior del lenguaje así: '...puede llegar a parecer como si hubiera algo semejante a un análisis final de nuestras formas del lenguaje... como si hubiera algo oculto en ellas que hubiera que sacar a la luz' (§ 91); 'Las reglas estrictas y claras de la estructura lógica de las proposiciones aparecen ante nosotros como algo que está al fondo, oculto en medio del entendimiento' (§ 102). Pregunta: '¿De dónde procede esta idea?' y contesta: 'Es como un par de anteojos sobre nuestra nariz a través de los cuales vemos todo lo que miramos. Nunca se nos ocurre quitárnoslos' (§ 103). Ahora bien, habiendo retirado esas gafas, declara que 'debemos adherirnos a los temas de nuestro pensamiento cotidiano' (§ 106) y examinar el 'lenguaje real' (§ 107).

4) En el *Tractatus* Wittgenstein había argumentado como si el lenguaje se usara, aparte del uso que le daba para 'mostrar' cosas que no se pueden 'decir', sólo para una finalidad: hacer enunciados verdaderos o falsos, afirmar hechos. Esta opinión es repudiada con énfasis, y es para erradicarla que se introducen sus símiles entre el lenguaje y las herramientas, por un lado, y entre el lenguaje y los juegos, por el otro.

La nueva explicación del lenguaje

Los temas principales son la variedad de nuestros usos de la lengua, la necesidad de que un estudioso de la lengua considere nuestras expresiones no aisladas, sino en su contexto, y la definición de "significado" en

términos de "uso". 'Para una *amplia* clase de casos —aunque no para todos— en los cuales empleamos la palabra "significado", ésta se puede definir así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje' (§ 43). Nunca se nos dice cuáles cree Wittgenstein que son las excepciones; y aunque esta afirmación se ofrece como una definición de "el significado de una palabra", Wittgenstein a veces habla del uso o empleo de oraciones, aparentemente deseando equiparar sus significados con sus usos. 'Mírese la oración como un instrumento, y su sentido como su empleo' (§ 421). El símil de la caja de herramientas se introduce pronto para recordarnos la variedad de usos de las palabras: 'Piénsese en las herramientas de una caja: hay un martillo; alicates, una sierra, un desarmador, una regla, un tarro con pegamento, clavos y tornillos. Las funciones de las palabras son tan diversas como las funciones de estos objetos' (§ 11). El término "juego del lenguaje" ya había sido introducido en el § 7, pero desde el principio se usa de manera muy ambigua. Al introducir este término, Wittgenstein nos dice que lo usará en tres formas aparentemente diferentes: para referirse a (a) 'esos juegos por medio de los cuales los niños aprenden su lengua nativa', o (b) 'una lengua primitiva', o (c) 'el todo, que consta de la lengua *y las acciones en las que está tejida*' (§ 7. Itálicas mías) Con "una lengua primitiva", Wittgenstein parece significar no cualquier lengua primitiva real, sino usos imaginarios del lenguaje, simples en extremo, tales como el del maestro de obras descrito en el § 2, que contiene sólo cuatro palabras y en el cual proferir "Losa" funciona como 'Tráiganme una losa' El tercer uso de "juego del lenguaje" se amplía aún más en el § 16: este uso implica que un 'juego del lenguaje' debe incluir no sólo las acciones de las personas en las cuales se teje la lengua, sino también las cosas que se usan para llevar a cabo esas acciones, porque Wittgenstein dice que 'causa la menor confusión' incluir en-

tre 'los instrumentos del lenguaje' los naipes que se usan como muestras del palo (*cf.* § 1). Así ampliado, el 'juego del lenguaje' del cricket incluirá los bastones, la pelota, el pabellón, el reloj, etc. Cuando piensa en este sentido, Wittgenstein habla del lenguaje como 'una forma de vida' (§ 19).

Sin embargo, el uso que hace Wittgenstein de "juego del lenguaje" queda en mera confusión con lo que dice en el § 23, donde usa esta expresión de una manera que no corresponde a ninguna de sus anteriores afirmaciones deliberadas:

> Pero ¿cuántas clases de oraciones hay?... Hay *incontables* clases... Y esta multiplicidad no es algo fijo, que se da de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos del lenguaje... aparecen, mientras que otros se vuelven obsoletos... Revisemos la multiplicidad de los juegos del lenguaje en los siguientes ejemplos, y en otros:
> Dar órdenes y obedecerlas—
> Describir la apariencia de un objeto, o dar sus medidas—
> Construir un objeto a partir de una descripción (un dibujo) —
> Informar sobre un suceso—
> Especular acerca de un suceso—
> Formar y probar una hipótesis—
> Presentar los resultados de un experimento en cuadros y diagramas—
> Inventar una historia, y leerla—
> Actuar en una pieza teatral—
> Cantar estribillos—
> Adivinar adivinanzas—
> Hacer un chiste, contarlo—
> Resolver un problema en aritmética práctica—
> Traducir de una lengua a otra—
> Pedir, agradecer, reñir, saludar, orar.

Esto es aturdidor. Inició este párrafo hablando de las diferentes 'clases de oraciones', que luego equipara a los diferentes 'juegos del lenguaje'. No obstante, in-

cluye en su lista hacer un objeto a partir de un dibujo, lo cual no necesita en absoluto implicar el uso de la lengua. Lo que sus ejemplos ilustran son las diferentes *funciones* de una oración, los diferentes *fines* para los cuales se puede usar una oración. La misma oración se puede usar para muchas finalidades diferentes de las clases que Wittgenstein ilustra aquí. "¿Le gustaría ir a Timbuctú?" se puede usar como una invitación, una petición de información, una manera cortés de dar una orden, una broma, una traducción, un modo de molestar, etc. Lo que ha sucedido es que Wittgenstein ha superpuesto el símil del juego y el de las herramientas. El punto central del símil de las herramientas parecía claro en el § 11 —llamar nuestra atención sobre los diferentes fines para los cuales usamos palabras (u oraciones). En el § 23, Wittgenstein habla como si cada uno de los incontables fines para los que uno puede usar una oración ¡fuera un juego del lenguaje distinto! Esta superposición de los dos símiles tan diferentes ha generado mucha confusión en el pensamiento de Wittgenstein y de otros autores. Es obvio que no han advertido que estos símiles tiran en direcciones opuestas. (Regresaré a esto más tarde.)

Wittgenstein parece reconocer que ha estado jugando al estira y afloja con el símil del juego cuando dice en nombre de su crítico imaginario: 'Usted habla de toda clase de juegos del lenguaje, pero en ninguna parte ha dicho lo que es la esencia del juego del lenguaje y, por lo tanto, la del lenguaje: lo que es común a todas estas actividades y lo que las convierte en lenguaje o partes del lenguaje'. Su respuesta es: 'Esto es verdad. —En lugar de presentar algo común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que estos fenómenos no tienen nada en común que nos haga usar la misma palabra para todos, sino que están *relacionados* entre sí de muchas maneras diferentes' (§ 65). Procede a ofrecer su célebre explicación de las 'semejanzas familiares' (§ § 66-7). Argumenta que no hay nada en

común en las actividades que llamamos 'lenguaje', justamente como no hay nada común a las actividades que llamamos 'juegos' o a las cosas que llamamos 'números'; que cuando examinamos y comparamos juegos diferentes, encontramos sólo 'una complicada red de semejanzas que se superponen y entrecruzan', como en el caso de las semejanzas entre los miembros de una familia; y que extendemos un concepto 'como torcemos fibra con fibra al hilar una hebra. Y la fuerza de la hebra no reside en el hecho de que una fibra sola corra por toda su longitud, sino en la superposición de muchas fibras' (§ 67). Saca la conclusión de que la extensión de un concepto '*no* está cerrada por una frontera' (§ 68), de que 'no conocemos los límites porque no se ha trazado ninguno' (§ 69).

Nótese que en este pasaje Wittgenstein usa de nuevo dos símiles que tiran en direcciones opuestas. Si se hubiera limitado a la analogía entre las semejanzas de las cosas a las cuales damos el mismo nombre y 'las numerosas semejanzas entre los miembros de una familia', esto recordaría marcadamente lo que se designa como la teoría de la semejanza de los universales, es decir, en pocas palabras, que la función de una palabra general (descriptiva) es indicar algunos aspectos especificables en los cuales las cosas que se llaman así se asemejan entre sí. Pero su símil de hilar una hebra, si lo desplegamos, socava la posibilidad de formular cualquier versión congruente de la teoría de la semejanza de los universales. En el último símil, cada una de las fibras que se superponen presumiblemente deben presentar una semejanza en algún aspecto único. Luego la explicación de Wittgenstein de cómo extendemos nuestros conceptos (=extendemos la aplicación de las palabras) se puede esquematizar así:

Que X represente una palabra como "juego", "lenguaje" o "número"

Que X_1, X_2, etc., representen diferentes tipos de cosas a las que aplicamos X.

Que a, b, c, etc., representen semejanzas en un solo aspecto. Luego la situación, según la explicación de Wittgenstein, es ésta:

X_1 es como X_2 en los aspectos a b c
X_2 es como X_3 en los aspectos b c d
X_3 es como X_4 en los aspectos c d e
X_4 es como X_5 en los aspectos d e f
etcétera.

Aquí b, c, d y e recorren una cierta 'longitud de la hebra', pero a y f no; y no hay semejanza alguna, nada en común, entre algunos tipos de cosas llamadas 'X', por ejemplo X_1 y X_5.[2]

Lo que Wittgenstein dice aquí *parece* pensado para aplicarse no meramente a una minoría de palabras, a parroquianos resbaladizos como "juego", sino a palabras descriptivas en general. Porque usa su explicación de "juego" para ilustrar lo indeterminado de las reglas lingüísticas en general: 'la aplicación de una palabra no está limitada por dondequiera por reglas' (§ 84). En ese caso Wittgenstein parece estar comprometido con una forma inaceptable de nominalismo. Al rechazar antes la opinión de que el significado de una palabra es 'el objeto que representa', rechazó por implicación lo que se ha llamado tradicionalmente teorías realistas de los universales. El segundo símil de Wittgenstein excluiría cualquier versión coherente de la teoría de la semejanza al negar que haya, o tenga que haber, semejanza *alguna, cualquier cosa* 'en común', entre *todas* las cosas a las que se aplica una palabra general; y al asegurar que no hay *ningún* límite para la 'extensión de un concepto'. Según el segundo símil, tenemos la libertad de extender la aplicación de "juego" como sigue:

2 Esta implicación del símil de la hebra concuerda con la afirmación de Wittgenstein (§ 65) de que no tienen nada en común las cosas que llamamos 'juegos' o 'lenguajes', etcétera.

Disparar a los faisanes es como jugar futbol en algunos aspectos y, así, se le puede llamar 'un juego';
Que una planta insectívora atrape insectos es como disparar a los faisanes en algunos aspectos y, así, se le puede llamar 'un juego';
Hacer erupción un volcán es como que una planta insectívora atrape insectos en algunos aspectos, y así, se le puede llamar 'un juego'

Si permitiéramos que nuestros 'conceptos' se extendieran de esta manera, se produciría una anarquía lingüística. En verdad, la explicación de Wittgenstein implica que nuestra lengua ya se halla en este estado. Pero Wittgenstein no traza la distinción crucial entre los casos en que una palabra se usa en el mismo sentido y aquellos en los que se usa en diferentes sentidos; no reconoce que una palabra se aplica a dos series de cosas en el mismo sentido cuando, y sólo cuando, hay *alguna* semejanza entre ellas que se pudiera describir o indicar de algún modo como el motivo para aplicar la palabra a ambas series.[3] Y aunque niega que haya algo en común en los juegos, alguna semejanza entre ellos, en el sentido en que usa "juegos", su incongruencia es patente, ya que el uso al que aplica su símil entre lenguaje y juego implica suponer que los juegos *son* semejantes en cuanto que *se juegan* y que implican *seguir reglas*. De haber reconocido esto, no habría dejado de advertir que no se puede llamar 'juego' a la reacción de una planta insectívora o de un volcán, en el sentido en que usa esta palabra. Pero no habiéndolo reconocido, no hay ninguna razón para no extender así la aplicación de "juego". Sus observaciones en los pasajes que acabamos de discutir lo comprometen con una forma de nominalismo que permite que se llame a cualquier cosa con cualquier palabra, con tal de que podamos encontrar *algún* aspecto ¡en el que se

3 De lo contrario, la palabra no se está usando para expresar *el mismo* 'concepto'.

asemeje a *cualquier* cosa a la que ya se aplica esta palabra! Wittgenstein no parece haber pensado exhaustivamente los problemas tradicionales concernientes a los llamados universales. En todo caso, nunca aclara qué solución deseaba adoptar. Esta omisión suya es una de las brechas más serias en su explicación del lenguaje, y como veremos después, es una fuente de grave confusión en su pensamiento. También afecta al *Tractatus*, donde omitió plantear la cuestión de si sus 'signos simples' se supone que son nombres propios o comunes.

Sin reconocer que lo está haciendo así, Wittgenstein trata el hecho de que los juegos se jueguen y que impliquen seguir reglas como *rasgos comunes* de los mismos. En estos aspectos asimila los juegos y los usos del lenguaje, lo que lo hace describir el uso del lenguaje como *jugar* un juego del lenguaje. Esto es muy poco apropiado, ya que "juego" se contrasta con "trabajo" y muchas veces usamos las palabras con fines serios. El rasgo de su símil que subraya más es que tanto los juegos como las lenguas implican seguir reglas. Pero aunque con frecuencia nos invita a comparar las llamadas reglas del lenguaje con las del juego, sus propias observaciones sobre esto no ofrecen mucha luz. Argumenta que las reglas de la lengua y las de los juegos son semejantes en cuanto que no legislan por adelantado para todas las contingencias. Traza un paralelo entre el hecho de que no se ha puesto ninguna frontera a la aplicación de las palabras "juego" o "número" y el hecho de que no hay 'reglas para la altura que puede alcanzar la pelota en el tenis' (§ 68). No es una comparación feliz. No tendría objeto imponer reglas acerca de esto o acerca de cuánto pueden sudar los tenistas, porque serían inaplicables. Las reglas de los juegos se crean para ciertos fines, de los cuales el principal *es* tratar de legislar de antemano para todas las contingencias que pudieran dar lugar a la disensión. Si se encuentra que una regla es arbitraria en la práctica o ambigua en su aplicación, se la revisa para que deje de serlo. Las reglas de las charadas no son imprecisas porque prescriben sólo que cada equipo representará cada sílaba sucesiva de la palabra que hay que adivinar y, así, dan oportunidades infinitas para la extravagancia y el exhibicionismo (dar ocasión a ello es la finalidad de este juego).

El juego al que Wittgenstein se refiere más a menudo al tratar de arrojar luz sobre el lenguaje es el ajedrez. Pero las reglas del ajedrez son fijas y especifican con precisión todas las clases de jugadas que están prohibidas, y en estos aspectos son *desemejantes* a las reglas de la lengua. Otro aspecto en el cual el símil de Wittgenstein entre las reglas del lenguaje y las reglas de los juegos es sumamente engañoso es el que lo lleva a hablar como si las reglas del lenguaje fueran prescriptivas. Así, en un pasaje en que asimila las reglas de la lengua y las del ajedrez, dice que seguir una regla es como obedecer una orden (§ 206). En verdad, las reglas de los juegos son prescriptivas. Un jugador que rompe las reglas, aun cuando el juego sea solitario, no está jugando el juego, tanto en el sentido literal como en el metafórico de "jugar el juego". Por supuesto, la analogía de Wittgenstein entre las reglas de los juegos y las del lenguaje parecerá justa a quienquiera que piense que las reglas del lenguaje son prescriptivas, y esto es lo que Ryle encontró más instructivo en la analogía de Wittgenstein entre hablar y jugar ajedrez. (Véase 'The Theory of Meaning', *British Philosophy in the Mid-Century*, ed. C. A. Mace, 1957, p. 255).

Habrá quienes piensen que es más apropiado hablar de *convenciones, hábitos* o *costumbres* lingüísticos, antes que de *reglas*. En todo caso, pueden hallar que las observaciones de Wittgenstein acerca de las reglas lingüísticas son desesperantemente vagas y pueden preguntarse cómo habría formulado la clase de reglas que tiene en mente. Como dijo Heath:

> 'Todas las llamadas "reglas" sintácticas, semánticas, sociales y otras se hallan amalgamadas bajo el encabezado monista de "uso"', y Wittgenstein 'parece contento de oscilar, según su propia conveniencia, entre los usos de "uso" que indican... la mutabilidad proteica del *habla* de acuerdo con la ocasión y el contexto, y... la rigidez procústea de la *lengua* como una institución pública' [*Phil. Quarterly,* enero de 1956, pp. 68-9].

Esta ambivalencia es un resultado natural de la fusión que hace Wittgenstein del símil de las herramientas y el símil de los juegos (§ 23). *Jugar juegos implica obedecer reglas prescriptivas, mientras que usar el contenido de una caja de herramientas no.* Wittgenstein asimila usar la lengua a estas dos clases diferentes de actividad, sin aclarar en cuál aspecto es semejante (y desemejante) a cada una. De ahí su oscilación entre hablar como si las reglas de la lengua fueran prescriptivas y precisas como las reglas del ajedrez, y como si fueran tan permisivas y dóciles como las 'reglas' para usar un cuchillo o una palanqueta.

Wittgenstein repudia ahora el criterio del *Tractatus* de que las reglas de la lengua son, o se asemejan a, las reglas fijas y exactas del cálculo lógico (§ § 81 y 91), pero irónicamente algunos de los principales ejemplos que usa para ilustrar lo que queremos decir con "seguir" o "entender" una regla del lenguaje suponen una relación con las reglas de un cierto cálculo. Y éste es un cálculo cuyas reglas son fijas y precisas, carecen de ambigüedad y son entendidas por todos, excepto los salvajes y los niños pequeños, a saber, la aritmética simple. Partiendo de estos ejemplos, Wittgenstein llega, de alguna manera, a dos conclusiones crípticas que desempeñan un papel crucial en lo que sigue: 'no es posible obedecer una regla "en privado"' (§ 202), y 'El uso de la palabra "regla" y el uso de la palabra "mismo" están entretejidos', donde "mismo" se define en función de seguir una regla, como "proposición" se

define en función de la verdad (§ 225). Wittgenstein oscila entre dos clases *muy* diferentes de ejemplos aritméticos, pero sin reconocer su diferencia:

1) En la primera clase, una persona, A, pone un problema a otra, B, a saber, 'escribir una serie de signos [es decir, números] según una determinada regla de formación' (§ 143,[4] y después de las digresiones § § 185 y ss.). Aquí se brinda a B una regla específica para la construcción de una serie de números, por ejemplo, $2x + 1$, y para probar si entiende esta regla, se le pide que escriba la serie correspondiente.

2) En la segunda clase, se da a B una tarea completamente diferente: 'A escribe una serie de números; B lo observa y trata de encontrar una ley para la secuencia de números' (§ § 151 y ss., y después de las digresiones § § 179 y ss.). Aquí, por supuesto, es totalmente inapropiado hablar de '*la* regla para *la* serie', ya que esto implicaría que hay sólo un modo de continuar sistemáticamente los tres o cuatro números que A ha escrito; y esto es falso, a menos que "la regla para la serie" signifique la regla que A pensaba, tenía en la mente, cuando escribió los tres o cuatro dígitos. Pero Wittgenstein, ciertamente, no se proponía que "la regla para la serie" se interpretara así, porque una de las cosas que trata de mostrar con sus ejemplos aritméticos es que los pensamiento o intenciones no expresados de A no son adecuados para contestar la pregunta de cuál es 'la regla'. Al discutir su segunda clase de ejemplos Wittgenstein empieza por describir apropiadamente el problema de B como 'tratar de encontrar *una* ley para la secuencia', pero procede, de manera incongruente, a referirse a 'la serie' de la cual los números escritos son un segmento y a hablar de 'el principio de la serie' (§ § 151-2). (Usa "regla", "principio", "ley" y "fórmu-

4 En el § 143, Wittgenstein cambia el tema, y procede a discutir cómo se enseña a un niño desde garrapatear hasta escribir la serie de los números naturales.

la" de modo intercambiable para referirse a una regla de construcción.)

Wittgenstein evidentemente confundió sus dos clases de ejemplos aritméticos y pasó por alto las diferencias de lo problemas planteados a B.[5] Cuando vuelve (§ 185) al tipo de problema que introdujo primero, comienza por decir que 'el alumno [B] ha dominado la serie de los números naturales'. Luego supone que se da a B una regla específica de construcción: empezar por cero y construir una serie añadiendo 2 a cada miembro subsecuente, y que B hace esto correctamente hasta 1000 ¡y después escribe 1004, 1008, 1112! Pero esto es incongruente con su afirmación de que B 'ha dominado la serie de los números naturales'. El uso que concede Wittgenstein a este extraño ejemplo es fabricar una paradoja: que los pasos en esas series aritméticas no están determinados por la regla de su construcción. En efecto, procede a hablar como si esta paradoja se aplicara a todas las reglas, incluyendo las del ajedrez y las del lenguaje: 'Nuestra paradoja era ésta: ningún curso de acción podría ser determinado por una regla, porque se puede hacer que cada curso de acción se conforme a la regla' (§ 201).[6] Para eliminar esta paradoja, emite su sentencia de que 'no es posible obedecer una regla 'en privado''.

En los embrollados argumentos que llevaron a esta

5 En *The Brown Book* (pp. 141-3), Wittgenstein usó la primera clase de ejemplos aritméticos sin confundirla con la segunda. Luego la usó simplemente para aclarar que si un maestro dijo a un alumno que formara una serie añadiendo uno, el sentido en el cual *quería decir* que el alumno escribiera 101 después de 100 y 1569 después de 1568 lo da la afirmación hipotética: 'Si antes me hubiera preguntado lo que yo quería que hiciera en ese momento, habría dicho...' (p. 142). *Cf. PI*, § 187.

6 Lo más que sus ejemplos aritméticos habrían mostrado es que el mismo 'curso de acción' se puede incluir bajo diferentes reglas, *no* que diferentes cursos de acción puedan satisfacer una regla dada.

conclusión, Wittgenstein no distingue entre las dos *muy* diferentes preguntas:

a) ¿En un cálculo como la aritmética simple, una regla para construir una serie *determina* el contenido de la serie? La respuesta a esto es efectivamente afirmativa para la clase de reglas que Wittgenstein menciona, como 'Siga añadiendo 2'.

b) ¿Cómo se *enseña* a los niños las reglas de la aritmética? A esto Wittgenstein da una respuesta sin excepciones: mediante el entrenamiento y la práctica (§ § 143-5, 189).

No obstante, Wittgenstein argumenta como si su respuesta a la pregunta *b)* requiriera que le diéramos una contestación negativa a la pregunta *a)*, dado que confunde las dos diferentes clases de problemas aritméticos que A ponía a B, y porque, en el segundo tipo de problemas, el modo como una secuencia de dígitos debe continuar es, desde el punto de vista de B, indeterminado, aun cuando B *haya* dominado las reglas de la aritmética.

Es muy extraño que Wittgenstein nos haga saber lo que es seguir las reglas lingüísticas discutiendo las reglas de un cálculo, aunque una de sus tesis principales es ahora que las reglas lingüísticas *no* son como las reglas de un cálculo. ¡Y es sorprendente que afirme que *el* uso de "mismo" (como si sólo hubiera uno) está lógicamente ligado a *el* uso de "regla" (como si sólo hubiera una) apelando al uso especial de "mismo" cuando uno dice 'siga haciendo la misma cosa' como una instrucción para que alguien continúe una serie aritmética! Que éste es el modo como Wittgenstein pensaba lo demuestra lo que agrega a su segunda conclusión misteriosa: 'El uso de la palabra "regla" y el uso de la palabra "mismo" están entretejidos. (Como lo están el uso de "proposición" y el uso de "verdadero")', a saber:

> Supóngase que alguien obtiene la serie de números 1, 3, 5, 7,... desarrollando la serie [determinada por

la regla] $2x + 1$. Y luego se preguntara: "Pero, ¿estoy haciendo siempre lo mismo, o algo diferente, cada vez?" [§ § 225-6].

Los pasajes que acabo de criticar se hallan entre los que Strawson ha alabado como 'de gran brillantez y claridad' (*Mind,* 1954, p. 78). (Si alguien más ha tenido escrúpulos acerca de este razonamiento de Wittgenstein, se los ha guardado bien.) Los filósofos que pretenden entender el pensamiento de Wittgenstein encuentran en sus ejemplos aritméticos una justificación para las premisas de las cuales más tarde deriva sus tesis paradójicas concernientes a 'un lenguaje privado'. Así, el profesor Malcolm escribe que en estos ejemplos 'forja una relación notablemente iluminadora entre la filosofía de la psicología y la filosofía de las matemáticas' (reseña de Malcolm de las *Investigations,* p. 70). Lo que yo encuentro iluminador es el hecho de que Wittgenstein confunde las preguntas '¿Cómo lo *usamos*?' y '¿Cómo *aprendimos* a usarlo?', *tanto* cuando discute expresiones como "Añada 2" o "$2x + 1$" *como* cuando discute expresiones como "dolorido".[7] Diré más sobre esto en las siguientes dos secciones.

La nueva explicación de la filosofía

Ya he citado algunas de las más sorprendentes afirmaciones de Wittgenstein en las que nos dice que la filosofía sólo puede describir, y no explicar, el funcionamiento de la lengua, que debe dejar todo como está y que no se ocupa de lo que está oculto (§ § 109, 124 y 126). Aquí citaré algunos pasajes que revelan más rotundamente sus opiniones sobre el origen del sin sentido filosófico y sobre los métodos para curarlo que constituyen la nueva filosofía. Berkeley se quejó una vez de que (otros) filósofos levantan polvo y luego

[7] Nótese cómo en el § 189, Wittgenstein contesta '*¿Cómo se usa?*' diciendo: 'las personas están entrenadas así...'

se lamentan de que no pueden ver. Wittgenstein se quejaba de que: 'Cuando hacemos filosofía [al estilo antiguo] somos como gentes salvajes, primitivas, que oyen las expresiones de los hombres civilizados, les dan una interpretación falsa y luego sacan de ello las conclusiones más extrañas' (§ 194). Se supone que los filósofos hacen esto embrollándose en reglas que ellos mismos hacen: 'ponemos reglas, una técnica, para un juego [del lenguaje] y... cuando seguimos las reglas, las cosas no resultan como habíamos pensado... por eso estamos, por así decir, embrollados en nuestras propias reglas' (§ 125). Así, la filosofía [al estilo nuevo] es 'una batalla contra el embrujo de nuestra inteligencia por medio del lenguaje' (§ 109). Se alega que los filósofos han producido los embrollos al olvidar las funciones que las palabras desempeñan cuando se usan en sus contextos prácticos cotidianos: 'Pues los problemas filosóficos surgen cuando la lengua *tiene su día libre*' (§ 38); 'Las confusiones que nos ocupan surgen cuando la lengua es como una máquina ociosa, no cuando está trabajando' (§ 132). 'Lo que *nosotros* hacemos', dice, 'es regresar las palabras de su empleo [Verwendung] metafísico al cotidiano' (§ 116).

Se describe la meta de la nueva filosofía como terapéutica: 'El tratamiento que un filósofo da a una cuestión es como el tratamiento de una enfermedad' (§ 255); '¿Cuál es su meta en la filosofía? —Mostrar a la mosca la salida de la botella' (§ 309); 'El descubrimiento real es el que me vuelve capaz de dejar de hacer filosofía cuando yo quiera. El que da paz a la filosofía, de manera que ya no esté atormentada por cuestiones que la ponen *a ella misma* en cuestión... No hay *un* método filosófico, aunque en verdad haya diferentes métodos, como las diferentes terapias' (§ 133). La meta es inducir un estado mental en el cual el paciente sólo diga cosas con las que nadie estaría en desacuerdo: 'En la filosofía [al estilo nuevo] no sacamos conclusiones... La filosofía sólo afirma lo que todos

admiten' (§ 599); 'Si uno tratara de avanzar *tesis* en filosofía, nunca sería posible cuestionarlas, porque todos estarían de acuerdo con ellas' (§ 128). Los usos de la lengua se describen a veces como una parte de la historia natural del hombre: 'Lo que proporcionamos en realidad son observaciones sobre la historia natural de los seres humanos' (§ 415). El estudio del filósofo de esta rama de la zoología debe ser puramente empírico: 'Uno no puede adivinar cómo funciona una palabra. Uno tiene que *mirar* su uso y aprender de eso' (§ 340). Y los filósofos no deben tratar de explicar lo que observan: 'Nuestro error es buscar una explicación... donde deberíamos haber dicho: *este juego del lenguaje está jugado.* La cuestión no es explicar el juego del lenguaje por medio de nuestras experiencias, sino observarlo' (§ 654-5). En vista de que la meta del filósofo nuevo no es la de otros historiadores naturales —ordenar, interrelacionar y explicar lo que observa—, sus descripciones de los juegos del lenguaje no necesitan ser sistemáticas. Examinará los 'chichones' específicos que el filósofo al estilo antiguo 'se ha ganado al golpear [su] cabeza contra los límites del lenguaje' (§ 119). 'El trabajo del filósofo consiste en reunir recordatorios para una determinada finalidad' (§ 127). Es decir, las descripciones que un filósofo hace de la lengua deben ser *ad hoc,* siendo la finalidad determinada el tratamiento de un 'chichón' específico haciendo ver al paciente cómo 'trabaja' una determinada palabra cuando la usan los *no* filósofos. Uno esperaría que hasta el filósofo al estilo nuevo trataría un chichón cada vez, pero el mismo Wittgenstein pretendió dar masaje a muchos chichones diferentes simultáneamente o en rápida sucesión. Reunir recordatorios del empleo cotidiano a veces se presenta no meramente como un método para curar nuestras conf(t)usiones, sino también como un método para contestar nuestras preguntas sobre la naturaleza de las cosas: 'La gramática dice qué clase de objeto es cualquier cosa' (§ 373).

La concepción que tiene Wittgenstein de la filosofía es sorprendentemente original. No obstante, sus admiradores pretenden a veces componer sus notables doctrinas. Por ejemplo, el artículo de Malcolm sobre Wittgenstein en *The Encyclopaedia of Philosophy* ni siquiera menciona las osadas afirmaciones acerca de la filosofía que se hacen en el *Tractatus* o en las *Investigations.* Por supuesto, implantar como tarea de la filosofía la eliminación de los disparates producidos por los filósofos casi no tiene interés para los filósofos profesionales.

SECCIÓN XV

La manera peculiar como Wittgenstein practica su nueva clase de filosofía

El contenido de las *Philosophical Investigations* descrito hasta ahora llena sólo cerca de una cuarta parte del libro. El resto se ocupa directa o indirectamente de los problemas que son el tema de *The Concept of Mind* de Ryle: los usos de los que llamo 'predicados sobre la mente'. Los análisis de Wittgenstein son en extremo embrollados e inconsecuentes. Hasta donde yo sé, tanto sus admiradores como sus críticos no han subrayado la brecha que hay entre el método para filosofar recomendado por Wittgenstein y su propia práctica. Las opiniones acerca de los predicados sobre la mente sugeridas o insinuadas por fragmentos de diálogo, preguntas no contestadas y, ocasionalmente, por argumentos, no son en verdad descripciones de lo que la gente dice cuando no filosofa. Encontramos muy pocos recordatorios acerca del empleo cotidiano, y cuando Wittgenstein sí hace aserciones que en apariencia están pensadas como tales, por lo general son falsas. Por ejemplo: 'No se puede decir en absoluto de mí (excepto tal vez en broma) que yo *sé* que tengo un dolor' (§ 246) y 'Es correcto decir "Sé lo que usted piensa", pero no lo es, "Sé lo que yo pienso" (Toda una nube de filosofía condensada en una gota de gramática)' (p. 222). No obstante dice, de manera sorprendente, que a veces deberíamos estar preparados para decir 'Este hombre *cree* que está fingiendo' (p. 229. Itálicas suyas). Con mucha más frecuencia, nos pide que consideremos cómo se debe aprender o enseñar una determinada expresión. Este método de investigación no se men-

ciona en su explicación de la filosofía en las *Investigations*. Por supuesto, es legítimo e importante, con tal de que no se confunda con su método profesado de describir el uso real de la lengua. Pero Wittgenstein sí confunde las dos clases de investigación; y no conduce suficientemente lejos las respuestas a sus propias preguntas acerca de cómo se enseñan o se aprenden los usos de las palabras.

Aparentemente, el propósito deliberado de Wittgenstein, al discutir el uso de una palabra, era hacer preguntas acerca del aprendizaje de situaciones. Un pasaje que hace esto bien explícito se recoge en *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (1966), que contiene notas de las conferencias tomadas por algunos de sus alumnos. Ahí figura que Wittgenstein dijo en 1938:

> Una cosa que siempre hacemos al discutir una palabra es preguntar cómo se nos enseñó. Hacer esto, por una parte, destruye una variedad de concepciones erróneas; por la otra, nos pone ante el lenguaje primitivo en el que se usa la palabra. Aunque este lenguaje no es el que hablamos a los veinte años, se obtiene una aproximación global a la clase de juego del lenguaje que se va a jugar. *Cf.* ¿Cómo aprendimos 'Soñé tal y tal'? Lo interesante es que no lo aprendimos porque se nos haya mostrado un sueño. Si nos preguntamos cómo un niño aprende 'hermoso', 'muy bien', etc., veremos que los aprende generalmente como interjecciones ('Hermoso' es una palabra rara para el caso porque casi nunca se usa) [pp. 1-2].

Sigue siendo cierto que Wittgenstein confunde las preguntas de ¿cómo se usa? y ¿cómo se aprende? en las *Investigations* en cuanto que oscila entre ellas sin reconocer su diferencia y que ofrece respuestas a preguntas acerca del aprendizaje como si contestaran sus preguntas sobre 'el uso real de la lengua'.

Las explicaciones de los predicados sobre la mente que se brindan en las *Investigations* a menudo parecen

estar distorsionadas por una teoría preconcebida. Wittgenstein se quitó los anteojos que le proporcionara Russell, los cuales le habían ocultado lo que la gente dice en realidad y parecían haberle revelado un cálculo lógico escondido en nuestra habla; pero esta vez se ha puesto otro par de gafas distorsionantes y solamente ve lo que se puede acomodar a alguna versión del Principio de Verificación. Por supuesto, no estoy afirmando que los argumentos de Wittgenstein en las *Investigations* los derivase conscientemente de los principios que suprimió. La afirmación es: que ofrece muchas observaciones o argumentos incompletos que parecen inteligibles sólo si se concede como premisa algún principio de verificación, que con frecuencia argumenta *como si* estuviera aplicando un PV. La versión del PV que *parece* usar más a menudo es la que he denominado 'la versión por-otros',[1] que se puede expresar así: adjudicar cualquier predicado a cualquier persona, P, tiene significado *para cualquiera incluyendo a P,* si *otras personas diferentes a P* pueden verificar que es correcto y sólo en ese caso; si la conducta manifiesta de P proporciona o pudiera proporcionar a *otras* personas 'criterios' para aplicarlos a P y sólo en ese caso. Lo más que se acerca Wittgenstein a la formulación de este principio (y no es *muy* cerca) es cuando dice: 'Si necesito una justificación para usar una palabra, debe serlo también para otra persona' (§ 378), y 'Un "proceso interno" necesita criterios externos' (§ 580). *Si* alguien aplicara la versión por-otros del PV para discutir las expresiones en primera persona, descuidaría el punto de vista del hablante, adoptaría el del oyente/espectador y determinaría el sentido o significado de una expresión tal preguntando si, o cómo, otros podrían verificarla. Wittgenstein hace esto con mucha frecuencia en las *Investigations.* Cuando discute el significado de expresiones tales como "entiendo..." (§§ 154-5 y 321-

[1] Diferencié ya esta versión de las versiones por-mí y por-alguien en las pp. 58-9, *supra.*

2), "me dije a mí mismo..." (§ 344), "tengo una imagen roja" (§ § 377-8) o "soñé..." (p. 222), por lo general descuida (o se desentiende de) el significado para el hablante. Pregunta lo que nos justifica a nosotros, *los demás,* para aceptar tal afirmación y por cuáles 'criterios' nosotros, *los demás,* podemos confirmarla. Generalmente, en la Parte I sigue una máxima que formula en la Parte II: 'No se pregunte "¿Cómo funciona esto *conmigo?*" —Pregunte "¿Qué sé yo de otra persona?"' (p. 206). Pero no siempre sigue esta máxima. Hay por lo menos dos importantes pasajes en que parece aplicar una versión por-mí del PV.

Las implicaciones de la versión por-otros son diferentes de las de la versión por-mí, pero hay una importante semejanza entre ellas que las distingue de la versión por-alguien: las dos ponen como condición el aceptar alguna forma de conductismo. Que Wittgenstein se haya adherido a alguna clase de conductismo se niega a veces sobre la base de *a)* que en las *Investigations* rechaza el conductismo (§ § 307-8) o de *b)* que su posición en *The Brown Book* no es la del conductismo.

Consideremos estos argumentos. No es provechoso usar la palabra "conductismo" sin explicar lo que se quiere decir con ella. Como se afirmó en otro lugar (p. 73, *supra),* uso "conductismo (filosófico)" para referirme a las tesis de que los significados de los predicados sobre la mente se deben explicar en términos de la conducta manifiesta o, con menos vaguedad, que las afirmaciones acerca del estado mental de una persona se pueden analizar exhaustivamente por medio de afirmaciones acerca de lo que otras personas pueden o podrían observar que ella hace. Muchas de las observaciones posteriores de Wittgenstein apuntan hacia la primera versión del conductismo, aun cuando, por supuesto, nunca formula esta tesis explícitamente. Es irrelevante señalar que en las *Investigations* rechaza lo que

él llama 'conductismo', pues lo que dice aquí pone en claro que interpreta "conductismo" en el sentido metafísico. Lo equipara con 'negar los procesos mentales' (§ 308), con afirmar 'que todo, excepto el comportamiento humano, es una ficción' (§ 307); aunque incluso aquí habla equívocamente cuando añade: 'Si hablo de una ficción, es de una ficción *gramatical*'. Rechazar el conductismo en cuanto tesis metafísica no implica rechazar el conductismo filosófico, el cual no niega la verdad de nuestras afirmaciones cotidianas acerca de las mentes, los procesos mentales, etc., sino que ofrece lo que la mayoría de nosotros consideraría como una explicación paradójica de su significado.

Respecto al segundo argumento, lo que Wittgenstein dice en *The Brown Book* es claramente incompatible con cualquier clase de conductismo. En realidad, un defensor del dualismo cartesiano podría aceptar todo lo que Wittgenstein dice aquí. Consideremos estas afirmaciones:

> Hay una especie de enfermedad general del pensamiento que *siempre* busca (y encuentra) lo que se llamaría un estado mental del cual *todos* nuestros actos brotan como de un depósito. Así, uno dice: "La moda cambia porque el gusto de la gente cambia". El gusto es el depósito mental [p. 143. Itálicas mías];
>
> No usamos la palabra "gusto" como el nombre de un sentimiento. Pensar lo que hacemos es... una simplificación indebida... Es ventajoso... considerar, *paralelamente al sentimiento o sentimientos* característicos de tener un determinado gusto, cambiar el propio gusto... la expresión facial (gestos o tono de la voz) característica de los mismos estados o acontecimientos [p. 144. Itálicas mías];
>
> Puede haber casos en que *la presencia de una sensación* distinta a las que están ligadas a gestos, tono de la voz, etc., distingue el significar lo que uno dice del no significarlo. Pero *a veces* lo que distingue a estas dos cosas no es nada que suceda mientras hablamos, sino una variedad de acciones *y experiencias* anteriores y posteriores [pp. 144-5. Itálicas mías];
>
> El problema del que nos ocupamos lo encontramos también al pensar en la volición, en la acción deliberada e involuntaria... Delibero si debo levantar un objeto pesado, decido hacerlo, luego aplico a él mi fuerza y lo levanto... Uno toma sus propias ideas, y su propio lenguaje, sobre la volición de esta clase de ejemplo y *piensa que deben aplicarse... a todos los casos que puede llamar con propiedad casos de voluntad* [p. 150. Itálicas mías].

En estos y otros pasajes, las observaciones de Wittgenstein acerca del uso de predicados sobre la mente implican referirse a 'experiencias', 'sensaciones' y 'sentimientos', así como a la conducta manifiesta y al contexto del uso. No dice ni sugiere en ninguna parte que ninguno de nuestros actos sea causado por procesos mentales, o que las experiencias privadas deban o puedan ser ignoradas al dar una explicación de nuestros usos de los predicados sobre la mente. Lo que ataca aquí como 'una especie de enfermedad general del pensamiento' es la opinión de que *todas* nuestras acciones brotan del depósito mental y que *cada* palabra relativa se use simplemente para nombrar una experiencia privada. La tesis que bosqueja aquí nítidamente parece ser hoy casi universalmente aceptada entre los filósofos de habla inglesa. Creo que la aceptación general de esta tesis se debió principalmente a *C of M* de Ryle; pero este mismo importante discernimiento evidentemente se originó en Wittgenstein. Apenas en los últimos párrafos de *The Brown Book* hay un indicio de los pasajes en las *Investigations* que llevaron a Heath a adjudicar a Wittgenstein 'alguna forma de cripto-conductismo' *(Phil. Quarterly,* enero de 1956, p. 70) y, de modo parecido, a Strawson a hablar de la 'hostilidad de Wittgenstein hacia la doctrina de la privacía' y a atribuirle la tesis de 'que ninguna palabra nombra sensaciones (o 'experiencias privadas')' *(Mind,* enero de 1954, pp. 94 y 98). Sin embargo, el hecho de

que lo que Wittgenstein dijo en 1934 sea incompatible con cualquier clase de conductismo no es ninguna razón para negar que gran número de sus observaciones posteriores impliquen un conductismo filosófico. *The Brown Book* representa la primera etapa en su reconsideración de la filosofía de la mente, en su curarse de lo que él llama una 'enfermedad del pensamiento'. Que él, como otros filósofos contemporáneos, sufrió de esta enfermedad, se indica en una carta que escribió a Russell en 1919: '"¿Un Gedanke consta de palabras?" ¡No! Sino de constituyentes psíquicos que tienen la misma relación con la realidad que las palabras' (*Notebooks,* p. 130).

No pretenderé en lo que sigue que se pueda encontrar en las *Investigations* una formulación clara o congruente del conductismo (o de cualquier otro tipo de teoría); o que todo su contenido se pueda reconciliar con esta teoría. Para algunos de los admiradores de Wittgenstein ha sido un estorbo el hecho de que él afirme que simplemente nos está recordando nuestras maneras cotidianas de hablar y, no obstante lo cual, *parezca* abogar por alguna forma de conductismo. Se ha hecho gala de ingenio en la construcción de interpretaciones alternativas. Hay muchas substituciones posibles, dependiendo de cuáles sean las observaciones que se consideren decisivas y cuáles se pasen por alto, cuáles se descarten o se desvanezcan con la explicación. La Sección XVIII dará muestras de la variedad de interpretaciones que se han ofrecido e ilustrará las maneras como se fundamentan. Aquí examinaré el pasaje de las *Investigations* que ha provocado más controversias, un pasaje en el cual discute más o menos continuamente nuestro uso de 'nombres de sensaciones' y, especialmente, de "dolor". Wittgenstein vuelve sobre este tópico varias veces, pero la discusión principal se desarrolla del § 243 al 315. Introduce este pasaje como una discusión de la posibilidad de un 'lenguaje privado', es decir, de un lenguaje en el que 'una persona pudiera

escribir o dar expresión vocal a sus experiencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo, etcétera— para su uso privado', y en el que las palabras individuales 'se deben referir a lo que sólo puede ser conocido por la persona que habla, a sus sensaciones privadas inmediatas' (§ 243).

La primera tarea es exponer lo que generalmente se mira como las observaciones más significativas en este pasaje. Esto se hará de tal manera que comunique lo que me parece que es el patrón del razonamiento implícito; pero se llamará la atención sobre las afirmaciones que parecen dar pie a interpretaciones alternativas. Se argumentará que, cualquiera que sea la interpretación que uno adopte, las observaciones de Wittgenstein violan su propio programa para hacer filosofía. Puesto que estas observaciones aparecen en un orden más bien fortuito, me tomaré la libertad de exponerlas en un orden diferente, comenzando con lo que Wittgenstein (de manera inusitada) ofrece como su 'conclusión'. Si se supone que él de verdad quería afirmar lo que dice aquí, entonces se reduce mucho el número de interpretaciones posibles. Ésta es la conclusión:

> [Crítico imaginario:] "Pero ¿usted admitirá seguramente que hay diferencia entre el comportamiento de dolor acompañado de dolor y el mismo sin ningún dolor?" —[Respuesta:] ¿Admitirlo? ¿Qué gran diferencia podría haber? —[Crítico imaginario:] Y con todo, usted llega una y otra vez a la conclusión de que la sensación misma es una *nada.* —[Respuesta:] De ninguna manera. No es un *algo,* pero ¡tampoco una *nada!* La conclusión era solamente que una nada serviría tan bien como un algo acerca de lo cual no se pudiera decir nada [§ 304].

Nótese que la conclusión no es negar que acontezcan sensaciones como el dolor, consideradas como experiencias privadas —ni negar su importancia para nosotros—, sino negar que algo se pudiera *decir acerca* de ellas.

Ahora se debe citar el resto del § 304, ya que proporciona una cláusula para eludir responsabilidades que a primera vista podría parecer que tiene considerable importancia:

> Sólo hemos rechazado la gramática que trata de imponérsenos aquí. La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que la lengua siempre funciona en un sentido, siempre sirve a la misma finalidad: transmitir pensamientos —que pueden ser acerca de casas, dolores, lo bueno y lo malo, o cualquier otra cosa que a usted le plazca—

A la luz de esto, la conclusión de Wittgenstein se podría interpretar así: que nada se puede 'decir acerca de' la sensación misma si suponemos que "dolor" se usa para 'transmitir pensamientos acerca de' la sensación misma, para referirse a ella, de la manera como se puede usar "casa" para transmitir pensamientos acerca de un objeto público; y que lo que debemos concluir es que esta última opinión acerca de la función de "dolor" es errónea.

Lo que Wittgenstein presenta como sus conclusiones alternativas en el § 304 parece coincidir con aquellas a las que llegó en el § 293. Aquí empieza por considerar la opinión 'de que es sólo a partir de mi propio caso como sé lo que la palabra "dolor" significa', y pregunta: '¿cómo puedo generalizar el *único* caso de modo tan irresponsable?' Luego escribe:

> Supongamos que cada uno tiene una caja con algo dentro a lo que llamamos "escarabajo". No se puede mirar dentro de la caja de los demás y cada uno dice que sabe lo que es un escarabajo sólo mirando *su* escarabajo. —Aquí sería muy posible que cada uno tuviera algo diferente en su caja. Podríamos incluso imaginar que tal cosa cambia constantemente. —Pero supongamos que la palabra "escarabajo" tuviera un uso en la lengua de estas gentes. —De ser así, no se usaría como el nombre de una cosa. Lo que se halla en la caja no tiene el más mínimo lugar en el juego del lenguaje; ni siquiera como un *algo:* ya que la caja podría incluso estar vacía. —No, uno puede 'dividir' por la cosa de la caja; se anula, sea lo que fuere [§ 293].

Esta conclusión parece ser idéntica a la de la primera parte del § 304: que no puede decirse nada de la sensación misma, la cosa de la caja. Pero aquí de nuevo se añade una limitación:

> si construimos la gramática de la expresión de la sensación sobre el modelo de 'objeto y nombre', el objeto desaparece de la consideración por inoperante.

Esta cláusula parece corresponder a la limitación agregada en el § 304 por cuanto que insinúa que hay una manera de construir 'la gramática de la expresión de la sensación' diferente a tratar "dolor" como un nombre. Sin embargo, el papel de los nombres de clase es referirse a cosas y/o describirlas. Así pues, la negación de que "dolor" sea el *nombre* de algo privado [2] implica que "dolor" no se usa para referirse a la sensación misma ni para describirla, para 'transmitir pensamientos acerca de' ella.

Las conclusiones a que llega Wittgenstein en los § § 293 y 304 están formuladas como si tuvieran la intención de satisfacer su finalidad profesada —la descripción de nuestro uso real de la lengua, de la 'gramática—; y así, naturalmente, se han interpretado a menudo. Las conclusiones presentadas aquí, aparentemente diferentes y alternativas, son:

a) que nada se puede decir acerca de la sensación misma, la cual 'no tiene lugar en el juego del lenguaje'

[2] Digo 'algo privado' deliberadamente, en lugar de "objeto (privado)", porque todos los argumentos de Wittgenstein dependen de la privacía epistemológica de la sensación misma y *no* de que clasifiquemos las sensaciones como 'objetos', 'procesos' o 'acaecimientos', etc.

b) que "pensar en" y "nombrar" (y por tanto "hablar acerca de", "referirse a", "describir", etc.) no desempeñan el mismo papel cuando les sigue "un dolor" que cuando les sigue "una casa".

Estas conclusiones sobre cómo no usamos o no podemos usar palabras como "dolor" hacen surgir la pregunta: ¿cómo es que las usamos? Si interpretamos que Wittgenstein se decide por la conclusión *b),* debemos preguntar: ¿cuál es el papel especial de los verbos en locuciones tales como *"hablar acerca de* o *referirse* a un dolor"? Ahora debemos considerar la única respuesta de Wittgenstein a esta pregunta. Ésta se dio antes, en el § 244, y es brevísima.

Wittgenstein empieza con la pregunta: '¿Cómo *se refieren* las palabras a las sensaciones?' Luego substituye de inmediato ésta con la pregunta muy diferente: '¿Cómo aprende el ser humano el significado de los nombres de las sensaciones?', y ofrece esta respuesta:

> He aquí una posibilidad: las palabras se relacionan con las expresiones primitivas, naturales, de la sensación y se usan en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; entonces, los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y, más tarde, oraciones. Enseñan al niño un nuevo comportamiento de dolor. "Así pues, ¿usted dice que la palabra 'dolor' significa realmente gritar?" —Todo lo contrario: las expresiones verbales de dolor reemplazan el grito y no lo describen.

Lo anterior sugiere que una expresión como "Tengo un dolor" es simplemente un substituto de un comportamiento no aprendido como llorar o gemir; lo cual implica que no es ni una *afirmación* ni un gemido. Aunque Wittgenstein ofrece esta explicación sólo como 'una posibilidad', no ofrece otras posibilidades en la Parte I. Pero brinda la misma especie de explicación de otros tipos de expresiones en primera persona. Por ejemplo: 'Ahora sé cómo continuar' (es decir, cómo continuar la serie) se describe como 'una exclamación',

como algo que corresponde a 'un sonido instintivo, un comienzo alegre' (§ 323). Y más tarde acepta explícitamente una implicación para igualar los informes de sensaciones a los gemidos y, con ello, tratar tales expresiones como si no fueran literalmente *informes:* dicha implicación es que el "yo" de "yo tengo un dolor" no se usa para referirse a uno mismo. Dice: 'Ahora bien, al decir esto ['yo tengo un dolor'] no nombro a nadie. Justamente como no nombro a nadie cuando *gimo* con dolor' (§ 404).[3]

Lo que Wittgenstein dice en el § 244 se puede aplicar sólo a las expresiones en primera persona. Pero podemos suponer, evidentemente, que las atribuciones de dolor a *otras* personas deben tenerse por afirmaciones sobre su comportamiento real o potencial. En un punto, Wittgenstein parece sugerir que esas expresiones en tercera persona pueden (¿también?) tener la función de expresar las actitudes emocionales del *hablante:*

> Digo a alguien que tengo un dolor. . . Supongamos que me dice: "No es tan grave". —¿Prueba eso que cree en algo tras la expresión externa del dolor? —Su actitud es una prueba de su actitud. Imaginen. . . "No es tan grave" reemplazado por ruidos y gestos instintivos [§ 310].

Malcolm interpreta que esto significa:

> El pensamiento de que tras el comportamiento de dolor de alguien esté el dolor mismo no entra en nuestro uso de "Él tiene un dolor", pero lo que sí entra en él es nuestra reacción compasiva o

[3] Apoya esta aserción diciendo: '"Yo" no es el nombre de una persona' (§ 410). Éste es un argumento muy malo, porque aunque "yo" no es el nombre de nadie, es claro que se usa para referirse a alguien, al hablante. Compárese lo que dice Wittgenstein en los § § 404 y 410 con una afirmación anterior: 'Decir "yo tengo un dolor" no es una afirmación *acerca de* una persona particular, como tampoco lo es un quejido' (*BBB,* p. 67. Itálicas de él).

indiferente hacia ese alguien [reseña de Malcolm de las *Investigations, op. cit.*, p. 91].

Si la interpretación de Malcolm es correcta, Wittgenstein está adoptando claramente la teoría que yo llamo 'conductismo filosófico'.

Los argumentos de Wittgenstein, como se han expuesto hasta aquí, no garantizan las conclusiones presentadas en los párrafos 293 y 304. La metáfora del escarabajo en la caja es una manera forzada de presentar una conocida objeción al argumento por analogía, pero lo más que podría establecer es que no podemos *comunicarnos* respecto de las 'experiencias internas', sobre la base de que nadie está familiarizado con lo que otros hablan, si acaso, cuando usan expresiones como "mi (o "este") dolor". Para establecer que nada se puede *decir acerca de* la sensación misma, sería necesario mostrar que es imposible que una persona hable, *incluso consigo misma,* acerca de *sus propias* sensaciones. Sin embargo, esta tesis radical parece haber sido respaldada por Wittgenstein. En todo caso, él usa argumentos que demostrarían, si fueran válidos, esta tesis en su célebre argumento del diario, que debemos considerar ahora. Éste pasaje se introduce a través de la pregunta de si tiene sentido suponer que un niño, que es un genio, haya inventado un nombre para una sensación, 'que haya 'nombrado su dolor' ' (§ 257). La primera etapa del argumento reza así:

> Imaginemos el siguiente caso. Quiero llevar un diario sobre la recurrencia de una determinada sensación. Para este fin, la asocio con el signo "E" y escribo este signo en un calendario por cada día en el que tenga la sensación. —Observaré, antes que nada, que no se puede formular una definición del signo. —Pero, con todo, puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva. —¿Cómo? ¿Puedo señalar la sensación? No en el sentido ordinario. Pero hablo, o escribo el signo, y al mismo tiempo, concentro mi atención en la sensación —y así, por decirlo de este modo, la señalo internamente— de dicha manera imprimo en mí mismo la relación entre el signo y la sensación. —Pero 'la imprimo en mí mismo" puede significar sólo: este proceso logra que yo recuerde la relación correctamente en el futuro. *Pero en el caso presente, no tengo criterio de corrección. A uno le gustaría decir: cualquier cosa que me parezca correcta, es correcta. Y eso sólo significa que aquí no podemos hablar de 'correcto'* [§ 258. Itálicas mías].

Las oraciones en itálicas forman el punto crucial de este argumento. Wittgenstein evidentemente afirma que ni el que lleva el diario puede pretender ser *correcto* al aplicar "E" a una sensación presente, ya que no puede saber que está recordando *correctamente* que la sensación a la cual originalmente había conferido "E" era como su sensación presente. Que así era como pensaba se confirma por el hecho de que continúa argumentando que los recuerdos de una experiencia interna pueden no contar como 'justificación' de una creencia; porque, dice, 'una justificación consiste en apelar a algo independiente', y si una persona apela 'desde un recuerdo a otro', esto no es una prueba independiente, sino que es 'como si alguien tuviera que comprar varios ejemplares del [mismo] diario matutino para asegurarse de que publica la verdad' (§ 265) Antes de hacer esta última jugada, Wittgenstein había extendido su argumento de "E" a "dolor" Hace protestar al que lleva el diario: 'Pero puedo decidir (internamente) llamar a ESTO "dolor" en el futuro' (§ 263); y a continuación alterna la discusión de "E" con la de "dolor" y argumenta como si se debieran sacar las mismas conclusiones para ambos, tal como sin duda se sacarían partiendo de sus premisas. Porque si se desecha el recuerdo como algo que no proporciona 'un criterio de corrección', la persona que trate de usar cualquier símbolo como un nombre para una especie de sus propias sensaciones nunca podrá verificar si está cumplien-

do su intención o aplicando el símbolo diferentes veces a las sensaciones (u otras experiencias internas) que no tienen nada en común. De lo cual se seguiría *(si* aceptamos "el" PV) que nadie puede 'nombrar' ni hablar con significado, ni siquiera a sí mismo, acerca de ellas. Uno vacilaría en atribuir a Wittgenstein una tesis tan paradójica, si no fuera porque se ajusta tanto a lo que él dice. Aparte de sus conclusiones expuestas en los § § 293 y 304, consideremos su orden: 'Libérese siempre de la idea del objeto privado de esta manera: suponga que éste cambia constantemente, pero que usted no nota el cambio porque su memoria le engaña constantemente' (p. 207). Según este mandato, aquello de lo cual cada uno de nosotros debe 'liberarse' es de la idea —de las creencias— de *sus propios* 'objetos privados'. Aquí Wittgenstein no está meramente subrayando, como en la metáfora de los escarabajos, lo inaccesible de los 'objetos privados' de *otras* personas.

He expuesto lo que me parece que son los principales argumentos, o pensamientos, conducentes a lo que Wittgenstein presentó como sus conclusiones (§ 304). Ahora debo subrayar ciertas afirmaciones que hasta aquí se han mencionado sólo de paso. Como se dijo antes, Wittgenstein introdujo su metáfora de los escarabajos como si estuviera explorando las implicaciones de la opinión de que 'es sólo a partir de mi propio caso como sé lo que la palabra "dolor" significa' (§ 293); y precedió el argumento del diario con la suposición de que un niño genio inventa por sí mismo un nombre para una sensación. Con base en esto, se puede argumentar, y se ha hecho, que *la* finalidad de todo el pasaje sobre el lenguaje privado es probar la imposibilidad de sostener la tesis de que *aprendemos* a utilizar las palabras para las sensaciones haciendo lo que Wittgenstein describía que su diarista trataba de hacer. Parece no haber duda de que éste era *uno* de los fines de Wittgenstein. Lo que hace surgir la pregunta de si alguien ha afirmado alguna vez la tesis que Wittgenstein quiere recusar. Muchos filósofos han contestado a esta pregunta sugiriendo, o afirmando plenamente, que lo que Wittgenstein atacaba, y con razón, es el dualismo cartesiano. Esta opinión me parece un producto secundario de la consideración de las observaciones de Wittgenstein a través de los anteojos proporcionados por Ryle, olvidando lo que Descartes escribió y lo que "dualismo" significa aquí. Más tarde me extenderé sobre esto. El punto que quiero subrayar aquí es que, según la interpretación que estamos considerando, Wittgenstein ha *cambiado el tema,* es decir, su propio tema elegido —describir el uso real de palabras como "dolor"— para discutir en su lugar cómo aprendimos a usar esas palabras. Presenta sus conclusiones como tesis acerca de la gramática, de nuestro uso real de "dolor". No obstante, en los pasajes clave que llevan a estas conclusiones, argumenta como si estas últimas se pudieran establecer considerando cómo aprendimos, o más a menudo, cómo no pudimos haber aprendido a usar "dolor".

Supongamos que las conclusiones de Wittgenstein estaban pensadas como recordatorios de nuestro uso real de palabras como "dolor". En ese caso, es fácil mostrar que no se pueden defender. Nadie podría defender ni defendería como un recordatorio de ese tipo la afirmación de que no se puede decir nada acerca de la sensación misma. La conclusión alternativa es que "pensar en", "hablar de" o "referirse a" desempeñan un papel mucho muy diferente cuando les sigue "este dolor" que el que desempeñan cuando les sigue una expresión que se refiere a un objeto público como "esa casa" o a un proceso público como "ese ruido". Si alguien tratara de defender esta afirmación como un recordatorio acerca de la lengua cotidiana, podemos recordarle uno de los ejemplos de Wittgenstein: ' "Usted dijo: 'Cesará pronto' —¿Pensaba en el ruido o en su dolor?" ' (§ 682). En una pregunta así, "pensar en" se podría reemplazar por "hablar de" o "referirse a".

Si alguien afirma que estos verbos se usan en sentidos notablemente diferentes cuando se complementan con "el ruido" y con "su dolor", tendrá que buscar apoyo en alguna fuente distinta del empleo cotidiano, porque, efectivamente, no está describiendo a éste. Según Wittgenstein, 'La gramática dice qué clase de objeto es cualquier cosa'. Pero, ¿qué clase de gramática se podría usar para apoyar cualquiera de las dos conclusiones alternativas del § 304?

Consideremos ahora la explicación de Wittgenstein de los informes sobre sensaciones del § 244. Obviamente, decir 'tengo un dolor' por lo general es una expresión de dolor, y puede funcionar como un gemido invitando o solicitando compasión y ayuda. Pero *informar* del propio dolor es una manera única de expresarlo. Decir 'tengo un dolor' es diferente a un gemido en que tenerlo es verdadero o falso. Es un hecho gramatical que 'tengo un dolor' dicho por mí y 'usted no tiene un dolor' dirigido a mí al mismo tiempo son afirmaciones contradictorias. Pero la explicación de Wittgenstein implica que estas expresiones no se pueden contradecir mutuamente porque decir 'tengo un dolor' no es en absoluto hacer una afirmación.[4]

Si Wittgenstein hubiera tenido en cuenta la gramática, no hubiera podido dejar de advertir las distinciones que trazamos en la lengua ordinaria entre los siguientes tipos de oraciones:

1) "Juan siente dolor o tiene un dolor",
2) "Juan se comporta como si tuviera un dolor o muestra síntomas de dolor",
3) "Juan simula dolor o finge tener un dolor",

[4] Malcolm dice que en el § 244, Wittgenstein "saca a la luz el impresionante hecho de que mis oraciones acerca de mis sensaciones presentes tienen el mismo *status* lógico que mis gritos y expresiones faciales" (Reseña de Malcolm de las *Investigations, op. cit.*, p. 82.) ¿Qué puede significar "lógico" aquí? *Cf.* el "tono lógico de la voz" de Ryle.

4) "Juan oculta o esconde su dolor",
5) "Juan expresa su dolor".

Tal como utilizamos dichas oraciones, las relaciones lógicas entre las afirmaciones para hacer las cuales las usamos son:

que *1)* y *2)* son lógicamente independientes;
que *3)* implica que *2)* es verdadera y que *1)* es falsa;
que *4)* implica que *1)* es verdadera y que *2)* es falsa;
que *5)* implica que tanto *1)* como *2)* son verdaderas.

Esto es afirmar lo obvio. Pero parece preciso hacerlo porque Wittgenstein y otros han ofrecido explicaciones paradójicas de nuestros usos de los predicados sobre la mente: han pretendido que hacen gramática, y con todo, han pasado por alto estos hechos gramaticales elementales. Si la gramática —nuestros usos establecidos de la lengua— ha de ser la prueba, todas las formas de conductismo fallan simplemente en virtud del hecho de que *1)* y *2)* son lógicamente independientes. Sin embargo, Wittgenstein explota las expresiones "expresar el propio dolor" y "expresión de dolor"; explota el hecho de que 'Juan está expresando su dolor' es verdadera si, y sólo si, es verdad tanto que Juan siente dolor como que muestra síntomas de dolor. También usa oraciones del tipo *5)* pero no discute sus relaciones con oraciones de los otros cuatro tipos.

La gramática proporciona muchas otras razones para rechazar las conclusiones de Wittgenstein. Una pregunta pertinente, que debo a la señora Andrea McKeown, es: ¿Qué describen los adjetivos que agregamos a "dolor" (por ejemplo, "palpitante", "sordo" o "punzante") si no describen la sensación misma? O supongamos que avanzamos de la gramática superficial a la 'profunda', es decir, que preguntamos lo que *queremos decir* con nuestras expresiones. Sería absurdo tratar como un lamento largo tiempo retrasado las descripciones que hace una persona de sus dolores pasados para informar

Si alguien afirma que estos verbos se usan en sentidos notablemente diferentes cuando se complementan con "el ruido" y con "su dolor", tendrá que buscar apoyo en alguna fuente distinta del empleo cotidiano, porque, efectivamente, no está describiendo a éste. Según Wittgenstein, 'La gramática dice qué clase de objeto es cualquier cosa'. Pero, ¿qué clase de gramática se podría usar para apoyar cualquiera de las dos conclusiones alternativas del § 304?

Consideremos ahora la explicación de Wittgenstein de los informes sobre sensaciones del § 244. Obviamente, decir 'tengo un dolor' por lo general es una expresión de dolor, y puede funcionar como un gemido invitando o solicitando compasión y ayuda. Pero *informar* del propio dolor es una manera única de expresarlo. Decir 'tengo un dolor' es diferente a un gemido en que tenerlo es verdadero o falso. Es un hecho gramatical que 'tengo un dolor' dicho por mí y 'usted no tiene un dolor' dirigido a mí al mismo tiempo son afirmaciones contradictorias. Pero la explicación de Wittgenstein implica que estas expresiones no se pueden contradecir mutuamente porque decir 'tengo un dolor' no es en absoluto hacer una afirmación.[4]

Si Wittgenstein hubiera tenido en cuenta la gramática, no hubiera podido dejar de advertir las distinciones que trazamos en la lengua ordinaria entre los siguientes tipos de oraciones:

1) "Juan siente dolor o tiene un dolor",
2) "Juan se comporta como si tuviera un dolor o muestra síntomas de dolor",
3) "Juan simula dolor o finge tener un dolor",

[4] Malcolm dice que en el § 244, Wittgenstein "saca a la luz el impresionante hecho de que mis oraciones acerca de mis sensaciones presentes tienen el mismo *status* lógico que mis gritos y expresiones faciales" (Reseña de Malcolm de las *Investigations, op. cit.*, p. 82.) ¿Qué puede significar "lógico" aquí? *Cf.* el "tono lógico de la voz" de Ryle.

4) "Juan oculta o esconde su dolor",
5) "Juan expresa su dolor".

Tal como utilizamos dichas oraciones, las relaciones lógicas entre las afirmaciones para hacer las cuales las usamos son:

que *1)* y *2)* son lógicamente independientes;
que *3)* implica que *2)* es verdadera y que *1)* es falsa;
que *4)* implica que *1)* es verdadera y que *2)* es falsa;
que *5)* implica que tanto *1)* como *2)* son verdaderas.

Esto es afirmar lo obvio. Pero parece preciso hacerlo porque Wittgenstein y otros han ofrecido explicaciones paradójicas de nuestros usos de los predicados sobre la mente: han pretendido que hacen gramática, y con todo, han pasado por alto estos hechos gramaticales elementales. Si la gramática —nuestros usos establecidos de la lengua— ha de ser la prueba, todas las formas de conductismo fallan simplemente en virtud del hecho de que *1)* y *2)* son lógicamente independientes. Sin embargo, Wittgenstein explota las expresiones "expresar el propio dolor" y "expresión de dolor"; explota el hecho de que 'Juan está expresando su dolor' es verdadera si, y sólo si, es verdad tanto que Juan siente dolor como que muestra síntomas de dolor. También usa oraciones del tipo *5)* pero no discute sus relaciones con oraciones de los otros cuatro tipos.

La gramática proporciona muchas otras razones para rechazar las conclusiones de Wittgenstein. Una pregunta pertinente, que debo a la señora Andrea McKeown, es: ¿Qué describen los adjetivos que agregamos a "dolor" (por ejemplo, "palpitante", "sordo" o "punzante") si no describen la sensación misma? O supongamos que avanzamos de la gramática superficial a la 'profunda', es decir, que preguntamos lo que *queremos decir* con nuestras expresiones. Sería absurdo tratar como un lamento largo tiempo retrasado las descripciones que hace una persona de sus dolores pasados para informar

bien sea a su médico o a su biógrafo. Más aún (otra pregunta que debo a la señora McKeown): ¿Qué *queremos decir* cuando hacemos la descripción de una persona como de alguien que se siente nervioso? Sería ilegítimo que habláramos de *la(s)* expresión (es) natural (es), *la(s)* pauta (s) de conducta característica (s) del nerviosismo, dado que el nerviosismo se puede manifestar en diferentes personas, o en la misma persona en diferentes ocasiones, de maneras contrarias: hablando en voz más alta, o menos alta, de lo acostumbrado; siendo más agresivo, o menos agresivo, que lo acostumbrado; más sociable, o menos sociable, etcétera. Los puntos de conducta que reunimos como síntomas del nerviosismo se clasifican así no por sus semejanzas *como conducta,* sino porque se cree que expresan estados mentales experimentables semejantes de la (s) clase (s) que informamos al decir: 'Me siento nervioso'.

Según la explicación que Wittgenstein da de la filosofía, su discusión de "dolor" se debería haber limitado a reunir recordatorios de cómo *usamos* esta palabra, a 'anotar', y abstenerse de todo intento de *explicar,* los juegos del lenguaje pertinentes. De hecho, abarcó conclusiones que es absurdo presentar como tales recordatorios o como muestras de gramática profunda o superficial. Éste fue el resultado de la superposición y confusión de las preguntas '¿Cómo *usamos* "dolor"?' y '¿Cómo *aprendimos* a usarlo?' Lo que dice en el § 244 es un primer paso hacia la contestación de esta última pregunta.[5] No obstante, él procede como si esto contestara la primera pregunta y, por implicación, revelara las respuestas a las preguntas acerca de nuestros usos de todos los predicados sobre la mente de los cuales cualquiera podría querer decir que una persona tiene acceso privilegiado a aquello a lo que se refieren o que describen.

[5] Las primeras dos oraciones del § 257 contienen el único otro paso que da. Sin embargo, la indicación que hace aquí es importante y se discutirá más tarde.

Ahora miremos más de cerca el argumento del diario. Si medimos la estatura de un filósofo por su éxito en suscitar pensamientos planteando rompecabezas realmente difíciles, Wittgenstein fue un gran filósofo (y también deberíamos añadir algunos codos la estatura de Zenón). Se necesita genio para producir, en tres páginas y media, argumentos que han persuadido a tantos filósofos a aceptar una conclusión tan radical y tan paradójica. Y muchos que no han sido persuadidos, han encontrado muy difícil diagnosticar los errores. Desembrollar el argumento del diario es un desafío. Yo pienso que debe su influencia al hecho de que, en efecto, es una aplicación doble de "el" PV y de que, para muchos filósofos, este último se ha convertido en un axioma inconsciente. La primera etapa del argumento del diario implica argumentar *como si,* partiendo de la versión por-mí que Wittgenstein adoptó en 1929: 'si nunca puedo verificar por completo el significado de la oración, entonces tampoco puedo significar nada con la oración'. (Véase la p. 217, *supra.*) En el § 258, Wittgenstein se pone en el lugar del que lleva el diario y usa la primera persona del singular. Y termina pasando de "yo" a "nosotros" en la última oración: 'aquí no podemos hablar de 'correcto' '; pero no cabe duda de que pretende que concluyamos que el diarista mismo no puede, adoptando una regla privada, usar un signo como el nombre de una sensación. La razón que se da es: '... no tengo [habla el diarista] criterio de corrección... cualquier cosa que me parezca correcta, es correcta'; lo cual quiere decir que el diarista no tiene medios para verificar de manera concluyente una afirmación como 'la sensación a la cual anteriormente conferí "E" era la misma que esta sensación presente'. En la conclusión ('aquí no podemos hablar de 'correcto' '), "no podemos" presumiblemente debe querer decir 'no podemos *significativamente*'.

No es creíble que haya tenido la intención de que

esta conclusión fuera un recordatorio acerca de nuestra habla cotidiana, una aseveración de que es una violación de la gramática hablar de que el recuerdo de una sensación es 'correcto' o 'acertado'. Se podría argumentar que es redundante añadir "correctamente" después de "recordar" sobre la base de que "recordar" es un verbo de logro. Pero ciertamente no es impropio decir, por ejemplo, para dar énfasis o en respuesta a las dudas de otras personas, cosas que generalmente son superfluas. Así, el primer argumento del diario no se ajusta al programa de Wittgenstein de limitarse a describir 'el uso real de la lengua'. Y todavía quedaría por demostrar que *carece de significado* pretender usar un signo simplemente como nombre de una especie de sensaciones propias fundándose sólo en que no podemos *verificar de manera concluyente* que nuestro uso del signo es congruente.

El argumento del diario contiene una fase, que hasta ahora he descuidado (§ 261), que implica argumentar *como si* a partir de la versión por-otros del PV. Wittgenstein pasa al punto de vista del oyente/espectador. Pregunta: '¿Qué razón tenemos nosotros [es decir, nosotros los demás] para llamar a la "E" [del diarista] el signo de una *sensación?*' Contesta que 'el uso de esta palabra descansa en la necesidad de una justificación que todos entiendan'; queriendo decir, presumiblemente, que nadie (incluyendo al diarista) tiene derecho de aplicar "sensación" a lo que el diarista intenta llamar "E", a menos que esto pudiera ser 'justificado' por todos, es decir, a menos que personas difirentes al diarista pudieran *verificar* que "sensación" se está aplicando correctamente.

En efecto, a menudo se trata al argumento del diario como si mostrara que ciertas presuntas afirmaciones *carecen de significado* porque *no son verificables*. Consideremos la glosa de Rush Rhees a la primera etapa de este argumento. Habiendo planteado la cuestión de 'si significa algo decir tengo un dolor de nuevo', escribe:

> Si fuera algo que únicamente yo conociera, entonces podría decir: "Esto es un poco diferente ahora" o "Esto es lo mismo de nuevo" y, en todo caso, no tendría ninguna importancia. Ésta no es una cuestión de si puedo confiar en mi memoria. Es una cuestión de cuándo tiene sentido hablar de recordar. Si. . . yo pensara que no puedo confiar en mi memoria, por supuesto podría buscar una confirmación Pero aquí no puede haber ninguna cuestión de confirmación, y tampoco una cuestión de duda. Simplemente no hay regla para lo que es lo mismo y lo que no es lo mismo; no hay distinción alguna entre correcto e incorrecto; y es por esta razón que no importa lo que yo diga. Lo cual significa, por supuesto, que no digo nada [*PAS*, Supp. Vol. xxviii, 1954, p. 83].

Rhees interpreta esto como que Wittgenstein afirma que, como no se puede confirmar mi pretensión de recordar una sensación, una pretensión tal no tiene sentido. Esto afecta al lenguaje cotidiano, ya que implica negar significado a afirmaciones familiares como decir al médico: 'Es el mismo dolor que tuve ayer. Lo recuerdo claramente'. Rhees niega aquí que lo que está en cuestión es 'si puedo confiar en mi memoria', pero esto resulta inadmisible. "Confío en mi memoria" *significa* 'Estoy seguro de que mi memoria es *correcta*, de que recuerdo *acertadamente*'. La conclusión de Wittgenstein es que "acertado" o "correcto" no se puede usar en el contexto en cuestión.

También la metáfora de los escarabajos debe su persuasividad al hecho de que apela implícitamente a "el" PV en su versión por-mí. Esta metáfora es una manera de plantear la pregunta: Cuando otra persona usa "mi dolor", ¿tiene una experiencia interna de la especie que *yo* llamo 'mis dolores'? Como ninguna respuesta a esta pregunta se puede verificar de modo concluyente, podemos vernos tentados a desechar la pregunta como carente de sentido.

Ahora daré dos ejemplos más para ilustrar las ma-

neras peculiares en que Wittgenstein lleva a cabo su programa de reunir recordatorios acerca de la lengua cotidiana. Ambos implican argumentar *como si* a partir de la versión por-otros de "el" PV. El primer ejemplo consiste en algunas observaciones crípticas respecto a los informes de las personas acerca de su imaginería mental:

> [Crítico imaginario:] "Antes de juzgar si dos imágenes que tengo son la misma, debo reconocerlas como la misma". [A lo cual L. W. replica:] Y cuando eso ha sucedido, ¿cómo voy a saber que la palabra "mismo" describe lo que reconozco? Solamente si puedo expresar mi reconocimiento de alguna otra manera y si es posible *que otra persona* me enseñe que "mismo" es la palabra correcta aquí.
> Porque si necesito una justificación para usar una palabra, también debe serlo para otra persona [§ 378. Itálicas mías].

Consideremos las implicaciones de este pasaje poniendo un ejemplo. Supongamos que visualizo dos objetos blancos redondos. Las palabras de Wittgenstein implican que tengo derecho a pretender reconocerlos como "lo mismo' sólo si 'puedo expresar mi reconocimiento de alguna otra manera' (que es, podemos presumirlo, diferente de decirle simplemente a usted que son lo mismo en forma, color y tamaño); y sólo si otra persona puede entonces enseñarme 'que "mismo" es la palabra correcta aquí'. Bueno, aparte de describir mis imágenes en palabras, ninguna otra manera de 'expresar mi reconocimiento' a usted parece estar a mi alcance, a excepción de que pintara una reproducción de mis imágenes. Pero si entonces usted juzga, que las dos cosas en mi pintura son 'lo mismo', esto confirma *mi* reconocimiento de que mis dos imágenes eran la misma, sólo bajo la suposición de que las cosas en mi pintura son lo mismo que mis imágenes, son reproducciones fieles de ellas. ¡Pero sólo *yo* puedo reconocer esto! En todo caso, ¿por que habría de conceder

mayor peso al juicio *de usted* respecto a la semejanza entre las cosas que pinté que al mío? Como sucede con tanta frecuencia cuando de descifrar las opacas observaciones de Wittgenstein se trata, todo esto no tiene sentido.[6]

El segundo ejemplo proviene de los § § 153-55, donde Wittgenstein discute la pregunta: ¿qué se quiere decir con "Ahora entiendo" o "Ahora puedo seguir" (es decir, puedo continuar la serie)? Su desconcertante conclusión se presenta desde el punto de vista del oyente/espectador:

> PARA NOSOTROS, son *las circunstancias* en las cuales él [el hablante] tuvo una experiencia tal [es decir, la supuesta experiencia que acompaña su expresión de una fórmula] las que LO justifican para decir que entiende, que sabe cómo seguir. [§ 155. Itálicas suyas. Versalitas mías.]

Si Wittgenstein hubiera escrito "nos" en lugar de "lo", su afirmación hubiera sido inteligible y defendible. Este uso de "lo" es difícil de explicar, excepto señalando que se conforma a la versión por-otros del PV. El ejemplo ilustra la esmerada atención que se debe prestar a los pronombres que usa Wittgenstein cuando se quiere descubrir el sentido de sus observaciones.

Yo no soy el primero en interpretar los argumentos de Wittgenstein como dependientes de una versión no corriente de "el" PV. La doctora Judith Jarvis Thomson también lo ha hecho en su interesante artículo 'Private Languages' *(Amer. Phil Quarterly,* 1964). El meollo del artículo de la doctora Thomson es su tesis de que 'la negación de la posibilidad de los lenguajes privados

6 Nótese que, en el § 378, Wittgenstein parece estar superponiendo las tres preguntas diferentes: cómo reconozco que dos de mis imágenes son la misma, cómo otros pueden verificar (obtener evidencia de la verdad de) mi pretensión de haber hecho esto y cómo se podría enseñar a un niño a usar "lo mismo" en contextos tales.

equivale a' 'una formulación revisada de algo en verdad muy familiar, a saber, el Principio de Verificación', es decir que:

> Un signo "K" no es un nombre de clase en el lenguaje de un hombre a menos que sea posible descubrir si una cosa es de la clase asociada con "K" o no (además de que a él le parezca o no le parezca que es así) [p. 29].

Ésta es, ciertamente, una versión no corriente de "el" PV. Sin embargo, la doctora Thomson no nos dice cuál principio consideraría ella como *el* PV. La laguna de la nueva versión está en que no especifica *por quién* es 'posible descubrir si una cosa es o no de la clase asociada [¿por quién?] con "K" '. Uno sólo necesita preguntar esto para ver que el nuevo PV se parte en (por lo menos) dos, dependiendo de que se conteste '¿por quién?' diciendo 'por él mismo' o diciendo 'por otros'. Mientras que la versión por-alguien del PV (Ryle [1936], Ayer [1956]) dejaba una laguna al no plantear la pregunta '¿con significado para quién?', la versión de la doctora Thomson deja de plantear la pregunta '¿verificable por quién?'

Es interesante que, habiendo mostrado que los argumentos de Wittgenstein dependen de cierta versión del PV, que a esto es a lo que su tesis sobre un lenguaje privado 'equivale', la doctora Thomson termine diciendo:

> . . .acerca de la nueva forma del Principio de Verificación, me parece muy claro que el mismo Wittgenstein nunca lo habría suscrito ni por un momento. Es sorprendente que a un hombre que repitió insistentemente que él no adelantaba tesis en la filosofía se le adjudique constantemente haber probado esta o aquella tesis... [p. 31].

Lo que me sorprende a mí de esta conclusión es que una crítica tan perspicaz de las observaciones de Wittgenstein se sienta comprometida, evidentemente, a negar que Wittgenstein pudiera haber sido incongruente alguna vez. Por supuesto, la incongruencia principal no es la de *probar* cualquier versión del PV. En verdad, difícilmente parecería justificable decir que Wittgenstein *usó* alguna versión del PV, ya que eso sugeriría que lo hizo deliberadamente. Podemos decir, como la doctora Thomson, que su tesis respecto a un lenguaje privado 'equivale a' la aceptación de algún PV o, mejor aún, que sus argumentos clave serían válidos únicamente si tienen como premisa algún principio de verificación.

Donde Wittgenstein es más incongruente es al profesar que simplemente describe cómo hablamos para luego sacar conclusiones obviamente falsas respecto a lo que no podemos decir. En la medida en que estas conclusiones *dependen* de alguna versión del PV, pueden rotularse como lingüística *a priori* encubierta. Nótese otra sobresaliente incongruencia. Justo de la misma manera en que Wittgenstein, en el *Tractatus*, se las arregló para decir cosas que, él afirmaba, no se *podían* decir, por ejemplo, acerca de la 'forma lógica', así en las *Investigations* se las arregla para hacer lo que dice que *no se puede* hacer, a saber, referirse a las sensaciones mismas, 'transmitir pensamientos acerca de' ellas. Si hubiera fracasado en esto, no sabríamos de qué estaba hablando en el pasaje del lenguaje privado, ni lo que su diarista emprendía al registrar 'la recurrencia de una determinada sensación'.

SECCIÓN XVI

Algunas respuestas a cuestiones importantes planteadas por Wittgenstein

SERÍA injusto regodearse en las incongruencias de Wittgenstein sin reconocer la importancia de muchas de las cuestiones que planteó. La meta de esta sección es ofrecer soluciones a algunos de los problemas suscitados por su discusión de los 'nombres de sensaciones'. Empero podemos preguntar antes de nada por qué Wittgenstein la presenta como una discusión referente a la posibilidad de un 'lenguaje privado', que define, en efecto, como un lenguaje que sólo una persona, su inventor, podría entender. Éste parece ser un modo extraño de introducir su discusión de 'palabras de nuestra lengua común' como "dolor", ya sea que su finalidad haya sido describir el uso real de tales palabras o explicar cómo aprendimos a usarlas.

Considero que lo que Wittgenstein dice acerca de los lenguajes privados está viciado porque no logra distinguir entre los diferentes sentidos en los cuales se puede suponer que un lenguaje o una palabra son privados, principalmente *a)* que aquello a lo que se acostumbra hacer referencia o lo que se suele describir son experiencias privadas; llamaré a esto 'privacía de referencia'; *b)* que su(s) significado(s) sólo pueden ser conocidos por su inventor: la 'privacía de la incomunicabilidad', como lo llamaré. Mi definición de "privado" en el sentido *a)* puede parecer circular dado que usa la palabra "privado". Pero aquí esta palabra está ligada a "experiencia", y lo que quiero decir al llamar 'privada' a la experiencia de una persona es que el conocimiento que tiene de ella no lo logró por infe-

rencia, de un modo que nadie más tiene. Para saber que tengo un dolor, los demás necesitan pruebas, pero yo no. Wittgenstein parece tratar de proscribir esta noción de experiencia privada con una pieza de lingüística *a priori* cuando dice: 'si como una cuestión de lógica usted excluye que otras gentes tengan algo [por ejemplo, su dolor], pierde todo sentido decir que usted lo tiene' (§ 398). Esto produce una colisión frontal con la lengua ordinaria, en la cual sí usamos pronombres posesivos, por ejemplo, '*mi* dolor', '*su* imaginería', y hablamos de '*tener* dolores, intenciones, etc.'.

Esto lleva a Wittgenstein a expresar *desaprobación* por 'las expresiones de la lengua ordinaria' —acerca de cuyo uso supuestamente está reuniendo recordatorios (§402). Examinemos a continuación los pasajes de las *Investigations* en los cuales se ocupa por primera vez de la noción de una lengua privada:

> Pero ¿podríamos imaginar también una lengua en la cual una persona pudiera escribir o dar expresión vocal a sus experiencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo, etcétera— para su uso privado? —Bueno, ¿no podemos hacerlo en nuestra lengua ordinaria?[1] —Pero eso no es lo que quiero decir. *Las palabras individuales de esta lengua se han de referir a lo que sólo puede ser conocido por la persona que habla; a sus sensaciones privadas inmediatas. Así pues, otra persona no puede entender esa lengua* [§ 243. Itálicas mías].

Nótese la fuerza de "Así pues". Aparentemente, Wittgenstein da por sentado que si una persona usa palabras privadas en cuanto a su referencia, deben ser

[1] Esta pregunta se cita a veces como si constituyera una clara afirmación de que podemos hablar de nuestras experiencias privadas, es decir, de que podemos referirnos a ellas. Pero Wittgenstein todavía no ha explicado cómo interpreta *él* "dar expresión vocal a", es decir, en el § 244.

privadas en el sentido de que su significado es incomunicable.[2]

Pocas páginas después, escribe:

> Ahora bien, ¿que hay acerca de la lengua que describe mis experiencias internas y que sólo yo mismo puedo entender? ¿Cómo uso las palabras para representar mis sensaciones? —¿Como lo hacemos de ordinario? Entonces, *¿mis palabras para las sensaciones están ligadas*[3] *a mis expresiones naturales de sensaciones? En ese caso, mi lengua no es 'privada'. Otras personas podrían entenderla tan bien como yo* [§ 256. Itálicas mías].

En estos pasajes Wittgenstein, en efecto, *define* "una lengua privada" como una lengua en la cual la comunicación es imposible. Esto garantizaría una respuesta negativa a una de las cuestiones que se podrían plantear al preguntar: '¿Puede haber una lengua privada?', a saber: ¿Es posible comunicarse acerca de las experiencias privadas? No obstante, ésta es una de las principales cuestiones que procede a discutir.

En el § 256 Wittgenstein legisla que si las 'palabras para las sensaciones' de una persona 'están ligadas a las expresiones naturales', como ha sugerido que "dolor" lo está, estas palabras no se deben llamar 'privadas'. ¿Cuál podría ser su intención al restringir "lengua privada" de esta manera? Una posible respuesta se sugiere en el párrafo siguiente:

> ¿Qué pasaría si los seres humanos no mostraran signos externos de dolor (no se quejaran, hicieran muecas, etc.)? Entonces sería imposible enseñar a un niño el uso de la expresión "dolor de muelas" [§ 257].

2 Este razonamiento que Wittgenstein hace indica que, después de todo, no se había liberado de la falacia de igualar el significado de una palabra con la (s) cosa (s) a la (s) que acostumbra hacer referencia.

3 Aquí "ligadas" presumiblemente significa 'como substitutos aprendidos de', tal como lo ha sugerido en el § 244.

Esto sugiere que su intención, al negar la posibilidad de una lengua privada, podría ser sólo negar la posibilidad de hablar acerca de tipos de experiencia privada que, a diferencia de los dolores, no tienen expresiones naturales. Pero si ésta era su intención, la olvidó de inmediato. Porque la clase de sensación que procede a discutir es el dolor, y es con referencia al dolor que saca sus conclusiones en los § § 304 y 293. Y cuando sí discute el habla sobre las experiencias privadas que en efecto no tienen expresiones naturales, no menciona este hecho acerca de ellas. La distinción que se insinúa en el § 256 entre las experiencias privadas que tienen expresiones naturales y las que no las tienen, se deja de lado en el resto del libro.

Entonces, ¿por qué Wittgenstein introduce su discusión de palabras como "dolor" haciendo claro que se ocupa de la posibilidad de un lenguaje privado? Sospecho que estaba razonando así: la privacía de referencia supone la privacía de incomunicabilidad (§ 243), y puesto que sí usamos palabras como "dolor" para comunicar información, esas palabras no pueden tener privacía de referencia. En todo caso, es muy sorprendente que no distinga *i)* una lengua de la cual todas las palabras tengan como única función referirse a 'lo que sólo puede ser conocido por la persona que habla', y *ii)* una lengua de la cual algunas palabras se puedan usar para este fin. Puesto que su meta es, presumiblemente, arrojar luz sobre *nuestros* usos de *nuestras* lenguas, es *ii)* lo que debería discutir. No obstante, en los §§ 243 y 256 equipara un 'lenguaje privado' con *i)*.

Regreso ahora a asuntos no terminados, tratando de romper el hechizo causado por el argumento del diario. Muchos han aceptado la tesis de que una persona no puede conferir nombres a las sensaciones que experimenta, sobre la base de que no tendría manera de verificar que está usando ese supuesto nombre congruentemente, puesto que no tiene modo de probar esto, salvo por su propio recuerdo; pero no posee una ma-

nera independiente de comprobar esos recuerdos, y así, 'no tiene criterio de corrección'. Este argumento nos echa en brazos del escepticismo en lo que respecta a creer en los recuerdos de nuestras experiencias privadas. Wittgenstein parece haber estado dispuesto a aceptar este corolario, ya que dice:

> Libérese siempre de la idea del objeto privado de esta manera: suponga que éste cambia constantemente, pero que usted no nota el cambio porque su memoria le engaña constantemente [p. 207].

¿Podríamos aceptar congruentemente una conclusión de tal jaez?

El argumento de Wittgenstein ignora el hecho de que aun en el caso de una palabra que se aplica a objetos públicamente observables, una persona no puede obtener una confirmación independiente de la rectitud del uso que hace de ella, excepto confiando en su propia capacidad para reconocer, *sin criterios,* el contenido de sus propias experiencias. Supongamos que recientemente aprendí a usar la palabra "magenta", que deseo verificar si la estoy aplicando correctamente y que digo a alguien: 'Eso es magenta, ¿verdad?' Mi confirmación consistirá en que *yo* oiga sonidos *que tengo que reconocer* como una muestra de una oración, por ejemplo, "Sí, es magenta". Debo mirar esto como una confirmación porque, al reconocer los sonidos que oigo como una oración, doy por sentado que el hablante tiene una experiencia privada de ver aquello que ambos miramos, y que ha llevado a cabo un acto privado de reconocimiento ostensible, un acto de la especie que yo acabo de realizar tentativamente.

Wittgenstein argumenta como si un signo no pudiera ser una palabra para mí, no pudiera tener un significado para mí, a menos que yo obtuviera una confirmación independiente de lo correcto del uso que hago de él. Pero, como hemos visto, la posibilidad de que yo obtenga una confirmación tal presupone que

puedo reconocer lo que veo, oigo, etc., y que hay otras personas que pueden reconocer lo que oyen y ven. A menos que tenga cierta confianza en mis propios actos de reconocimiento, ¿por qué había de tenerla en los de otros? Wittgenstein sigue apelando a los usos y reglas establecidos de la lengua. Pero nadie podría saber nunca que su propio uso de una palabra, o el de otras personas, es *regular* —que ellos, o él, siguen una *regla*—, salvo confiando en su propia memoria, confiando en la propia capacidad para reconocer los contenidos de la propia experiencia. Y los *sonidos* que reconocemos como oraciones son más transitorios que la mayoría de los dolores. La capacidad de reconocer cosas directamente sin criterios —lo que el profesor H. H. Price llama 'reconocimiento primario' *(Thinking and Experience* [*Pensamiento y experiencia* (México: FCE, 1975)], cap. 2) — es pre-verbal.

Poseer esta capacidad es condición básica para aprender a usar cualquier palabra. No podríamos aprender a usar "manzana", a menos que pudiéramos reconocer tanto los especímenes de esta fruta como los sonidos o marcas que son muestras de la palabra "manzana". Y en la práctica no tenemos más dificultad en reconocer ciertas experiencias privadas como los dolores de la que tenemos en reconocer los colores o las manzanas o las muestras de la palabra "manzana". Si uno necesitara 'un criterio' para reconocer un dolor, necesitaría un criterio para reconocer la palabra "dolor"; y entonces, ¿qué podría significar "criterio"? ¿Qué puede Wittgenstein haber significado con "criterio" cuando hizo decir a su diarista 'en el caso presente, no tengo criterio de corrección'?

Por supuesto, reconocer algo no necesariamente implica recordar en el sentido de acordarse de experiencias pasadas. Puedo reconocer algo como un tal y tal sin recordar, y tal vez sin poder recordar, experiencias de otros tales y tales. Quizá una razón por la cual el argumento del diario ha parecido constrictivo a muchos

filósofos es que han ignorado el reconocimiento primario y se han quedado en casos en que uno trata de recordar las cualidades específicas de una sensación pasada particular y de comparar éstas con las cualidades específicas de una sensación presente. Rara vez estaríamos preparados para dar una decidida respuesta afirmativa a la pregunta: ¿Fue *exactamente* como esta sensación presente? Pero el argumento de Wittgenstein implica que *nunca* podemos saber la respuesta a una pregunta así, lo cual ciertamente es falso. Hay algunas situaciones en las cuales conozco la contestación a una pregunta tal con tanta seguridad como conozco cualquier cosa, por ejemplo, si un dolor fuerte y distinto recurre a intervalos cortos. La implicación de la tesis de Wittgenstein —de que incluso en ese caso no puedo confiar en mi recuerdo de mis sensaciones y por tanto no puedo hablar con significado acerca de ellas— destruye su tesis.

Muy a menudo no tenemos una confianza completa acerca de las cualidades precisas, determinadas, de lo que recordamos, pero esto no se aplica sólo o especialmente a los casos en que lo que se recuerda es una experiencia privada. Se aplica también, e igualmente en mi propio caso, cuando uno está recordando las cualidades de los objetos públicos, por ejemplo, el color de los ojos de alguien o la forma de una flor. En todo caso, esa incertidumbre por lo general es irrelevante para la finalidad de Wittgenstein, pues lo que él discute son los nombres de *clase*, por ejemplo, "E" o "dolor". Los dolores no son todos exactamente diferentes, no más de lo que lo son los perros. Los que encuentran convincentes los argumentos del diario a menudo siguen el hábito de Wittgenstein de usar "mismo" sin discriminación, sin intentar analizar el sentido en el cual se puede decir que las cosas a las que un nombre de clase es aplicable son 'lo mismo' Consideremos la afirmación de Rhees, citada antes, de que si uso "dolor" para referirme a algo a lo cual sólo yo tengo acceso,

'simplemente no hay regla para lo que es lo mismo y lo que no lo es... [de manera que] no importa lo que yo diga' O consideremos las afirmaciones semejantes de Malcolm:

> cuando uno se ha dado a sí mismo la regla privada 'Llamaré a esta misma cosa [*sic*] "dolor" siempre que ocurra', tiene la libertad de hacer cualquier cosa o nada. Esa 'regla' no apunta a ninguna dirección... Lo que yo elija llamar lo 'mismo' *será* lo mismo... Pero un sonido que yo pueda usar *como yo quiera* no es una *palabra* [reseña de las *Investigations, op. cit.*, p. 73].

Hay un elemento de verdad en lo que Malcolm dice aquí, *si* tomamos en consideración la situación imaginaria en la cual Wittgenstein coloca al que lleva el diario y *si* lo identificamos con el niño genio del párrafo anterior que inventa un nombre para una sensación. En ese caso, es indeterminado en verdad, tanto desde su punto de vista como del nuestro, lo que el diarista contaría como 'lo mismo que esto' y que, por tanto, se debe llamar 'una E' o 'un dolor'. Pero lo que Malcolm, Rhees y otros no han querido admitir es que esta indeterminación no tiene nada que ver con que la lengua del diarista sea privada en cuanto a su referencia o en el hecho de que sus 'reglas' sean secretas. La indeterminación respecto a lo que en el futuro contará como 'lo mismo que esto' proviene de *lo absurdo de suponer que, al dar una definición ostensiva de una palabra general, bastaría con apuntar o poner atención a un solo ejemplar*. Así, cualquier intento de definir una palabra general dejaría indeterminado su significado, ya sea que el 'apuntar' se hiciera 'interna' o externamente, ya sea que lo hiciera uno mismo o el propio maestro. Supongamos que el diarista *cum* niño genio de Wittgenstein se propone nombrar un objeto público casi desconocido para él, por ejemplo, el que llamamos un 'halcón peregrino'. Si suponemos que se va a dar a sí mismo 'una regla privada', no debemos formular

esta regla como lo hace Malcolm: 'Llamaré a *esta misma cosa* "E"', porque estas palabras sólo serían convenientes aquí si "E" fuese un nombre propio.[4] Puesto que lo que se discute son los nombres de clase, la regla privada tendría que ser: 'Llamaré a esta clase de cosa "E" en el futuro'. Pero esta solución deja indeterminado y sin decidir en qué aspectos y hasta qué punto otras cosas necesitan asemejarse al objeto en cuestión para ser calificadas como E; y si el diarista aplicaría "E" sólo a otros halcones peregrinos, a cualquier halcón, a cualquier pájaro con un pico curvo, a otros pájaros, a cualquier cosa que vuela, etc.

Wittgenstein no debería haber descuidado lo anterior, porque en una ocasión subraya la ambigüedad de toda definición ostensiva que involucre sólo a un ejemplar. Quien está aprendiendo un idioma, dice, 'podría igualmente tomar el nombre de pila de una persona, del cual doy una definición ostensiva, por el de un color, de una raza, o incluso de un punto cardinal' (§ 28). Pero entonces, en lugar de considerar cómo se usan y se pueden usar las definiciones ostensivas al enseñar el significado de una palabra general, Wittgenstein se contenta con decir: 'una definición ostensiva se puede interpretar de varias maneras en *cada* caso'; lo cual sugiere por lo menos que hay un misterio acerca de cómo aprendemos y enseñamos el uso de las palabras generales, basándonos en que con las definiciones ostensivas no se puede conseguirlo. La conclusión que se debería sacar es que para transmitir el significado de un término general por medio de una definición ostensiva, es necesario referirse a una colección o serie de ejemplares que se asemejen uno a otro en los aspectos pertinentes y en el grado requerido, pero que sean distintos entre sí en otros aspectos. Así, el significado de "esférico" se puede transmitir apuntando sucesivamente a objetos esféricos que difieran en color, tamaño, material, etc. Enseñar el uso de una palabra general de modo ostensivo es incompleto si no se apunta también a cosas que se asemejen a los ejemplares en sólo uno de los aspectos pertinentes o en un grado insuficiente declarando: 'No es esférico, sino de forma oval', 'No es un halcón peregrino, sino un águila', 'No es un dolor, sino un cosquilleo', etc. No se logra aprender el uso de una palabra general a menos que uno haya aprendido los límites de su aplicación. Por supuesto, éstos pueden ser indeterminados. Por ejemplo, cada palabra para un color cubre una gama de matices distintos, y algunos matices son similares más o menos en igual medida a los ejemplares normales de diferentes nombres de colores. Pero esto también se puede transmitir por una definición ostensiva: 'Eso es azul-verde' o 'rojo púrpura'.

[4] Lo mismo se aplica a la manera en que Wittgenstein formula la regla del diarista: '... puedo decidir (internamente) llamar a ESTO "dolor" en el futuro' (§ 263).

Si admitimos aquí la llamada teoría de la semejanza de los universales, será por sí mismo evidente que enseñar el significado de una palabra general de modo ostensivo debe implicar una pluralidad y una variedad de ejemplares. Pues, según esta teoría, las palabras generales cuya función es describir desempeñan esta función diciendo *como qué* es una cosa, es decir, a qué otras cosas se asemeja; y hablar de "una especie" o de "una clase" de cosas es una manera abreviada de referirse a cosas que tienen ciertas semejanzas especificables que nosotros, para uno u otro fin, hemos escogido distinguir y nombrar. Pero aun cuando sostengamos una teoría realista de los universales y veamos cada palabra descriptiva como el nombre propio de una sola entidad trascendental (a la manera de Platón) o de una sola propiedad esencial (a la manera de Aristóteles), todavía sería absurdo pretender que, para transmitir el significado de un nombre de clase, podría bastar con señalar un *solo* ejemplar. Pues como quiera que concibamos los universales, debe admitirse que todo lo que se puede señalar, ya sea público o privado, es un ejemplo de

muchos universales. Sócrates fue un hombre, un bípedo, un filósofo, etc. Esto es un dolor, una sensación, algo que dura ya más de un minuto, etcétera.

Si el diarista de Wittgenstein es el niño genio y está inventando un nombre para alguna sensación no familiar, por supuesto no podría *fijar* el significado de "E" o "dolor" simplemente concentrando su atención en una sensación particular y diciendo: 'He decidido llamar 'dolor' a ESTO'. Pero si el diarista es como todos nosotros, quiero decir que durante años ha estado experimentando una variedad de sensaciones, unas agradables y otras desagradables, por lo menos está en posibilidad de comparar su sensación presente con otras y de tomar decisiones respecto a los aspectos, y al grado, en los cuales las sensaciones futuras deben asemejarse a ésta antes de llamarlas 'E'. Y si hace esto, estará en la misma situación que un Robinson Crusoe que inventa nombres para objetos *públicos*, por ejemplo, la flora y la fauna no familiares, y no puede apelar a la memoria de nadie, excepto a la suya, para confirmar que está usando estos nombres de manera congruente. Nadie dudaría que el Crusoe de Defoe podía hacer esto, porque había aprendido el juego del lenguaje de los nombres de clase antes de su naufragio. Al discutir el argumento del diario, Ayer consideraba a un Crusoe que hubiera sobrevivido después de estar aislado en una isla desierta antes de haber aprendido ningún lenguaje *(PAS*, Supp. Vol., 1954) Así, Ayer introdujo una nueva interpretación de la ambigua pregunta de Wittgenstein '¿Podría haber una lengua privada?', a saber: ¿podría una persona inventar una lengua sin ningún estímulo o ayuda de los demás? Puesto que ésta estaba pensada como una pregunta lógica y no psicológica, la respuesta afirmativa de Ayer seguramente debe aceptarse. Aunque no necesitamos debatir esta tesis, si suponemos que lo que el argumento del diario intentaba iluminar es cómo usamos *nosotros*, o aprendemos a usar, palabras como "dolor" o "das Schmerz"

Si el argumento del diario fuera válido, la metáfora de los escarabajos sería superflua. Sería absurdo preguntar si la expresión verbal de usted podría permitir a otro entender su referencia a una de sus sensaciones si *usted* no puede usarla para *hacer* una referencia tal. Si el argumento del diario fuera válido, habría sido superfluo para Wittgenstein argüir por separado que una persona no dice nada acerca de sus experiencias privadas cuando hace afirmaciones como 'entendí. . .', 'quise decir. . .', 'imaginé. . .', soñé. . .', etc. La metáfora de los escarabajos es útil porque pinta la situación en que nos hallamos: no podemos observar los 'esca rabajos' de otras personas, sus datos privados. Y esto se aplica tanto a los datos proporcionados por nuestros órganos de los sentidos como a sensaciones como los dolores. Cada uno de nosotros[5] ha aprendido a aplicar "rojo" a los matices que ve por sí mismo cuando mira sangre humana, tomates maduros, etc., y nadie puede verificar que el color que cada uno ve cuando mira un tomate es el mismo que el matiz visto por otro al mirar el tomate. Pero Wittgenstein fue, sin duda, demasiado lejos cuando dijo: 'la caja podría incluso estar vacía', implicando que a pesar de todo cuanto sé, las cajas de las otras personas pueden estar vacías, que es posible que no tengan experiencias privadas. Por supuesto que no puedo *demostrar* que las otras personas no son autómatas, pero tengo una fuerte evidencia de que, como yo, poseen consciencia. Tengo pruebas de que los demás ven las cosas en variados colores, porque, a petición mía, describirán o dibujarán las cosas que miramos, y sus dibujos y descripciones concordarán apegadamente con lo que yo veo; y puedo presumir que no podrían *discriminar* los objetos que ellos y yo estamos mirando, a menos que los vieran, como yo, coloreados de tan

[5] Incluyendo a aquellos de entre nosotros que son daltonianos, incluso dicromatos, para quienes las cosas rojas, amarillas, verdes y cafés no son diferenciables por su tinte

distintas maneras.[6] De modo semejante con los dolores, no puedo demostrar que lo que usted siente cuando tiene un absceso dental es lo mismo que yo siento cuando tengo uno. Pero su comportamiento y su descripción de su dolor pueden no dejarme ocasión para dudar de que usted siente una sensación localizada que le produce un malestar insoportable; y esto es todo lo que yo necesito para estar seguro de tener una base, por ejemplo, para darle mi última aspirina; y no debería tener ninguna razón para obrar así a menos que yo creyera que se dan en usted, 'detrás de' su comportamiento, sensaciones semejantes en *algún* grado a *alguna* especie de lo que yo llamo 'dolores'. El argumento tradicional de la analogía no es una prueba demostrativa, pero no se sigue de ello que no tenga ningún peso. Consideremos estas dos afirmaciones: que los seres humanos son semejantes por cuanto que condiciones fisiológicas similares por lo general los hacen experimentar sensaciones similares y que tienden a expresar sensaciones semejantes a través de una conducta semejante. Casi todos creen que estas afirmaciones son verdaderas e interpretarían "sensaciones" no de un modo conductista, sino como referencias a acontecimientos u 'objetos' a los cuales sus dueños tienen un acceso privilegiado. Las versiones de "el" PV implícitas en las observaciones posteriores de Wittgenstein implican que, interpretadas así, estas afirmaciones no tienen significado. Tanto peor para esas versiones de "el" PV.

6 Esto puede objetarse por los recordatorios de operaciones mecánicas que algunos llaman 'percibir', 'discriminar', 'reconocer', etc. Esos argumentos sí reducen el peso del argumento por analogía, pero no a cero. Wittgenstein tenía una breve réplica a tales argumentos: 'Sólo de lo que se comporta como un ser humano se puede decir que tiene dolores' (§ 283); lo cual suscita esta réplica: ¿En qué aspectos y hasta qué grado como un ser humano? ¿Como lo sería una medusa?

Por supuesto, el argumento por analogía no se debería tomar como una explicación de cómo inferíamos de niños lo que aceptábamos de las vidas internas de los demás, sino como un modo de defender lo razonable de esa aceptación contra los argumentos del escéptico. Hasta que leemos algo de filosofía o psicología, damos por sentado que las experiencias privadas de los demás son como las nuestras. En verdad, hasta algunos teóricos lo han dado por sentado. Thomas Hobbes, por ejemplo, en su Introducción al *Leviathan* escribió:

> por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quienquiera que se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc., y por qué razones, podrá leer y saber. . . cuáles son los pensamientos y pasiones de todos [¡todos!] los demás hombres en ocasiones parecidas.*

Hobbes llegó a inferir que todos los seres humanos eran como él porque sólo desean para sí mismos su conservación, el poder y el placer. Para dar otro ejemplo, J. B. Watson, que no logró encontrar por introspección la 'imaginería en el sentido galtoniano',[7] infirió, a pesar del testimonio de otros, que todas las demás personas eran como él en este aspecto.[8] Hobbes y Watson proporcionan ejemplos del uso más ingenuo del argumento por analogía. Aunque todos nosotros podamos tender a dar por sentado que las vidas internas de los demás son como la nuestra propia, a veces obtenemos una evidencia convincente de que esta suposición es falsa. Los resultados del cuestionario de Francis Galton respecto a la imaginería mental ilustran esto:

> 'Para asombro mío —escribió— encontré que la

* Trad. esp.: *Leviatán* (México: FCE, 1940), p. 4 [E].
7 *Psychological Review*, vol. xx, 1913, pp. 173-4.
8 *Behaviourism*, 1925, p. 213.

gran mayoría de los hombres de ciencia a los cuales lo apliqué aseguraron que la imaginería mental les era desconocida, y me tacharon de imaginativo y fantasioso por suponer que las palabras "imaginería mental" expresaban en realidad lo que yo creía que significaban para todo el mundo... Adolecían de una deficiencia mental de la cual no eran conscientes y, como era natural, suponían que los que afirmaban poseerla sólo estaban inventando' [*Inquiries into Human Faculty* (1883), quinto párrafo de la sección 'Mental Imagery'].

Las personas que tienen una imaginería visual clara y vívida se asombran igualmente cuando descubren lo que informaron los hombres de ciencia de Galton. Ahora bien, el hecho mismo de que a veces podemos hacer lo que Galton, es decir, descubrir que nuestras suposiciones acerca de las experiencias privadas de otras personas eran erróneas, establece una respuesta afirmativa a la pregunta: '¿Podemos de verdad comunicarnos nuestras experiencias privadas?' Ésta es una manera de interpretar la ambigua pregunta de Wittgenstein: '¿Puede haber un lenguaje privado?' La conclusión que Wittgenstein parece sacar de la metáfora de los escarabajos es que se la debe contestar en forma negativa. Presumiblemente, nadie pretendería que podemos comunicar todo lo que se refiere a nuestras experiencias internas, por ejemplo, a las cualidades específicas de determinadas sensaciones álgidas o eróticas. Pero es obvio que podemos decirnos mutuamente algo de nuestros dolores o de lo que 'vemos en el ojo de la mente' (si así sucede) cuando visualizamos la mesa del desayuno. Cuando una persona contesta las preguntas de Galton respecto a la brillantez, definición, colorido y distancia aparente de sus imágenes mentales, interpretamos sus expresiones como *afirmaciones que se refieren a* sus datos privados. ¿De qué otra manera *podríamos* interpretarlas? No podemos aplicar a esas expresiones la explicación que Wittgenstein dio de "Tengo un dolor", porque no hay ningún comportamiento 'natural', no aprendido ni no verbal que exprese lo que quiero comunicar cuando digo: 'Me estoy figurando [imaginando] un mantel azul', y del cual esta expresión pudiera ser un substituto.

Regresemos ahora a la pregunta de Wittgenstein: ¿cómo aprendemos o enseñamos (o debemos aprender o enseñar) el uso de "dolor"? (Y de otros predicados sobre la mente.) Wittgenstein realizó una jugada inicial muy importante cuando dijo:

> si los seres humanos no mostraran signos externos de dolor... sería imposible enseñar a un niño el uso de la expresión "dolor de muelas" [§ 257].

Ésta es una de las observaciones más grávidas; pese a lo cual, bajo sus cuidados de partero, dio a luz a los argumentos del diario. La noción a la que apunta es que a menos que *algunas* de nuestras experiencias privadas tuvieran 'expresiones naturales', que proporcionaran referentes públicamente observables para las definiciones ostensivas o enseñanzas ostensivas de los predicados sobre la mente, no podría iniciarse el juego del lenguaje de informar nuestras experiencias interiores. Consideremos un pasaje en el cual C. H. Whiteley toma en serio la invitación de Wittgenstein a considerar cómo aprendemos a usar palabras como "dolor", "soñoliento" o "deprimido":

> Creo que si miramos de cerca el modo como se aprende el lenguaje y no nos impresiona mucho una noción demasiado simple de "definición ostensiva", podemos ver cómo esas palabras llegan a ser entendidas y cómo se establece la relación entre los factores internos y externos en nuestros conceptos mentales [es decir, cómo se establece una asociación entre una palabra como "dolor" y el dolor que se siente, *así como* las clases de comportamiento observado que es una expresión espontánea del dolor].
>
> Supongamos que A y B son usuarios experimentados de un idioma y que C es un aprendiz que se

halla en su compañía y los oye hablar; además, supongamos que A y B de vez en cuando usan, digamos, la palabra "soñoliento", tanto para referirse uno a otro como a C. Sus criterios para usarla con respecto a ellos y a C serán, por supuesto, puramente conductuales. Ahora bien, C, durante el aprendizaje del idioma, observará que A dice de B "B está soñoliento" siempre que B se comporta de determinadas maneras características. C observará también que A dice de [o a] él "Usted está soñoliento" siempre que él, C, tiene ciertas sensaciones características. La relación entre las sensaciones de somnolencia y el comportamiento soñoliento se establece en la mente de C por el hecho de que A usa la misma palabra en conexión con ambos. No veo de qué otro modo se podría establecer [*Mind,* 1961, p. 167].

La afirmación recién citada de Whiteley presupone, como ha argumentado (p. 166), que los niños difícilmente podrían *llegar* a creer en las experiencias de los demás mediante inferencias analógicas. A la edad en que aprende a utilizar palabras como "dolor", un niño que sufre de un dolor se preocupa por lo que siente, y rara vez está en posibilidad de reconocer la semejanza entre su comportamiento presente, como aparece ante los demás, y el comportamiento que él ha observado en otras personas cuando decían tener un dolor. La conclusión que Whiteley saca es que, como resultado de la enseñanza, llegamos a relacionar ciertas experiencias internas y ciertos patrones de conducta 'como partes de un todo' (p. 167), que 'en los conceptos sobre la mente hay factores de dos clases, los internos o privados y los externos o públicos', y que 'ambos factores son algo consustancial al concepto, de la misma manera en que estar cubierto de suave pelaje y tener inclinación a maullar son consustanciales al concepto "gato" ' (p. 164).

La explicación que da Whiteley del proceso de aprendizaje es correcta hasta donde llega, pero es claro que

no llega lo bastante lejos. Describe sólo la primera etapa. No hay dificultad alguna en ver cómo el niño es llevado a asociar una palabra como "enojo" tanto con lo que siente cuando otros le aplican la palabra a él como con los tipos de comportamiento que observa en los demás cuando oye que la palabra se aplica a ellos. Pero aprender nuestra lengua no se detiene en esta etapa. La siguiente implica aprender que los sentimientos y patrones de conducta que hemos asociado no siempre se acompañan mutuamente. El niño aprende esto cuando se le enseña a inhibir una expresión de enojo o de dolor, al oír que alguien dice 'Tengo un dolor' sin desplegar ningún comportamiento de dolor, o bien 'Parece enojado, pero no lo está, simplemente está fingiendo', etcétera. Los niños no tardan mucho tiempo en aprender nuestra quíntuple distinción entre 'sentirnos enojados', 'tener una conducta de enojo', 'fingir estar enojado', 'ocultar nuestro enojo' y 'expresar nuestro enojo'. Es confuso hablar, como Whiteley, como si fuera verdad de todas las palabras sobre la mente que 'los factores internos y externos' son partes esenciales e igualmente importantes de su significado; como si nosotros los adultos usáramos todas esas palabras de tal modo que no estuvieran correctamente aplicadas a menos que se satisficieran dos condiciones independientes. La explicación de Whiteley lo lleva a sacar la conclusión insostenible de que es 'anómalo' decir que alguien 'se siente soñoliento, pero se comporta de manera alerta' o 'se comporta compasivamente sin sentir compasión' (p. 164).

Ningún modelo único de análisis se ajusta a nuestros *usos* de todos los predicados sobre la mente, los cuales forman un espectro respecto a la importancia relativa de los 'factores internos y los externos', '¿Está cansado Juan?' no es ante todo una pregunta que inquiera por lo que Juan siente, si es que cabe verla así. Es única o primariamente una pregunta sobre la capacidad de Juan para continuar trabajando o jugando, etc.

Podemos obtener pruebas concluyentes para contestar esta pregunta observando el comportamiento no verbal de Juan o mediante *tests* fisiológicos. '¿Está soñoliento Juan?' es diferente. Aquí, no hay duda, tanto los factores de experiencia como los de conducta o fisiológicos son importantes (y más o menos en igual medida), puesto que seguramente no diríamos que una persona *está* soñolienta a menos que creamos que se siente soñolienta y que muestre determinados signos de somnolencia. '¿Tiene Juan un dolor?' es también diferente, porque, sin duda alguna, todos, excepto un conductista dogmático, entenderían esta pregunta como una interrogación acerca de si Juan *siente* dolor, haciendo caso omiso de si lo muestra o lo oculta.

El error característico de las 'filosofías de la mente' rivales es tratar de meter a la fuerza a todos los predicados sobre la mente en el mismo molde. Así, una opinión tradicional, atacada por Wittgenstein, asimila todos los predicados sobre la mente a "dolor". Los conductistas cometen el error opuesto de equiparar todos estos predicados con términos de disposición como "inteligente" u "obstinado"; mas, advirtiendo que adjudicarlos a una persona no *implica* nada respecto de sus experiencias corrientes, niegan o hacen glosas sobre el hecho de que las disposiciones en cuestión a menudo se manifiestan por experiencias privadas, p. ej., por pensamientos y sentimientos inexpresados. Strawson nos brinda dos modelos de análisis, uno para los términos de disposición y otro para predicados tales que la propia experiencia proporciona 'una base enteramente adecuada' para adjudicárselos a uno mismo *(Individuals,* p. 197).

Pero dos moldes no bastan. Los predicados que Strawson mete dentro del último molde son tan heterogéneos como "cansado" y "deprimido" y "dolorido". Si pensamos que los predicados sobre la mente forman un espectro respecto a la importancia relativa en su significado de los 'factores internos y externos', entonces

aquellos para los que los factores internos y externos tienen una importancia más o menos igual forman sólo una pequeña parte del espectro.

Ryle, en *C of M,* dio el lugar de honor a los términos de disposición, como si proporcionaran paradigmas para el análisis de todos los predicados sobre la mente, pero mencionó lo menos posible las numerosas palabras que se usan principal o únicamente para describir experiencias privadas. Wittgenstein, en las *Investigations,* dedicó mucho tiempo a discutir las palabras de sensación como "dolor", que son un obstáculo formidable para el conductismo filosófico. Su contribución más importante consistió en indicar que la conducta manifiesta debe desempeñar en la práctica un papel indispensable en la enseñanza y el aprendizaje de los usos de tales palabras. Desafortunadamente, Wittgenstein dice cosas que implican o sugieren una conclusión errónea: que hay una conexión *lógica* entre las adjudicaciones de dolor, etc., y la conducta manifiesta; y ésta es la importante lección que muchos suponen que nos enseñó.[9] Un lugar donde podría localizarse, con alguna plausibilidad, una conexión lógica, es el proceso de aprendizaje. Se podría argumentar que es lógicamente necesario que, en el proceso de aprendizaje de nuestro uso de "dolor", cada uno de nosotros tenga que asociar "dolor" con patrones de comportamiento que ve y oye.

No deseo respaldar la opinión de que la necesidad en cuestión se llame con propiedad 'lógica'. No es claro que Wittgenstein tuviera la intención de que "imposible" significara 'lógicamente imposible' cuando dijo; '. . . si los seres humanos no mostraran signos externos de dolor . . . sería imposible enseñar a un niño el uso de la expresión "dolor de muelas"' (§ 257). Una

9 'Que el comportamiento de dolor es una parte esencial del concepto de dolor' es la conocida manera de Pitcher de formular esta conclusión, que él mismo respalda *(The Philosophy of Wittgenstein,* pp. 306-7).

persona que afirme que es *lógicamente* necesario que enseñar el uso de "dolor" debe implicar una referencia ostensiva a una conducta manifiesta, puede ser contradicha sobre la base de que sería posible enseñar a un niño el significado de "dolor", aun cuando éste no mostrara u observara nunca expresiones naturales de dolor, y que tal cosa se conseguiría quemando, golpeando y pinchando al niño y diciéndole cada vez: 'Esto es dolor'. A lo cual ella podría replicar: *a)* que si el niño nunca reaccionara a ese maltrato con el comportamiento esperado, el maestro se quedaría en la duda respecto a si el niño sería anormal al no *sentir* dolor; *b)* que este método de enseñar bien podría llevar al niño a equiparar "dolor" con crueldad o crueldad conmigo y, por tanto, a no aplicar "dolor" al dolor de cabeza, de estómago, etc. Pero si la objeción se expresa así: ¿Qué derecho tiene usted de tratar como *a priori* lo que seguramente no es un enunciado analítico, a saber, que enseñar el uso de "dolor" *debe* implicar una referencia ostensiva a un comportamiento manifiesto?, no es fácil ver cómo se las arreglaría para refutarla.

La tesis de que hay una conexión lógica entre 'procesos internos' y conducta manifiesta parece ser un supuesto de las afirmaciones de Wittgenstein de que la conducta proporciona 'los' o 'nuestros criterios' para adjudicar los predicados relativos a la mente. Su aserción 'Un "proceso interno" necesita un criterio externo' podría interpretarse, desde luego, de un modo que la hace inocua. Si esto sólo significara que la única *evidencia* que *otros* pueden tener para adjudicar dolor a Juan es el comportamiento de éste, incluyendo lo que dice, esta tesis (si ignoramos la posibilidad de la telepatía) no merece discutirse. Pero según la única definición que dio de él, Wittgenstein usaba "criterio" para significar una evidencia que es concluyente, y que lo es en virtud de los significados que damos a las palabras que usamos. En *The Blue Book,* contrasta "criterio" y "síntoma", y dice que el criterio para aplicar una palabra es 'el criterio definitorio', es decir, la propiedad especificada por la definición de esta palabra; y añade: 'Llamo "síntoma" a un fenómeno del cual la experiencia nos ha enseñado que coincidía, de una u otra manera, con el fenómeno que es nuestro criterio definitorio' (p. 25). Esta distinción entre "criterio" y "síntoma" se reafirma en el único pasaje de las *Investigations* en el que dice algo *acerca de* su uso de "criterio", es decir, en los §§ 354-5. Wittgenstein, no cabe duda, habla aquí de la 'fluctuación en la gramática entre criterios y síntomas'; pero esa frase presupone que "criterio" y "síntoma" todavía se contrastan según las definiciones de *The Blue Book.* Como Wittgenstein lo reconocía ahí mismo, es una tautología hacer una afirmación de la forma 'si *x* es P, luego *x* es A' si P es, en el sentido que le da él, el criterio para aplicar el predicado "A".

En las *Investigations,* Wittgenstein usa "criterio" de varias maneras diferentes. En algunos pasajes, el contexto requiere que "criterio" se interprete en el sentido del *OED,* esto es, que significa simplemente evidencia empírica (por ejemplo, § § 269, 344 y 633). En otros pasajes, el contexto requiere que "criterio" se interprete de acuerdo con su propia definición, notablemente cuando habla de que *fijamos* o *introducimos* criterios (§ 322, pp. 212 y 222).[10] Lo que *fijamos* no es la evidencia (a menos que estemos engañando), sino reglas definitorias que a su vez determinan lo que contará como evidencia empírica para aplicar el predicado en cuestión. En algunos casos es *muy* difícil ver lo que Wittgenstein pudo haber querido decir con "criterio", por ejemplo, cuando habla de 'un criterio de identidad de una sensación' (§ 288), o pregunta: '¿Cuál es el criterio de mi aprendizaje de la forma o color de un objeto a partir de una impresión sensorial?' (p. 185).

[10] Pero nótese que en el desconcertante pasaje de las páginas 222-3, oscila entre diferentes sentidos de "criterio".

Pero hay un pasaje significativo que revela otro uso muy peculiar de "criterio", que es donde Wittgenstein discute lo que se quiere decir con "hacer sumas con la cabeza" o "decirse a uno mismo":

> Cuando me digo a mí mismo el abecedario, ¿cuál es el criterio de que hago lo mismo que otra persona que se lo repite a sí misma en silencio? Tal vez encontremos que la misma cosa tuvo lugar en mi laringe y en la suya... Pero entonces, *¿aprendimos el uso de las palabras:* "decir tal y tal a sí mismo" *porque alguien señaló* un proceso en la laringe o en el cerebro? [§ 376. Itálicas mías].

Tal pregunta retórica de Wittgenstein implica que aquí está usando "el criterio para aplicar "A"" para referirse a cualquier clase de cosa que se señala (¿tiene que señalarse?) en el proceso de enseñar ostensivamente el uso de "A".

¿Cómo podremos explicar el hecho de que muchos filósofos hayan tratado como una importante verdad, aprendida de Wittgenstein, el que haya una conexión *lógica* entre cualquier adjudicación de cualquier predicado sobre la mente y la conducta manifiesta? Presumiblemente ellos, como Wittgenstein, superponen las preguntas '¿Cómo *usamos*...?' y '¿Cómo *aprendimos* a usar...?', una consecuencia natural de lo cual es el extraño significado que se da a "criterio" en el § 376. Aparentemente, como Wittgenstein, usan "criterio" para significar unas veces 'evidencia empírica', otras 'propiedad definitoria' y otras, incluso, para significar 'lo que hay que señalar al enseñar...'. Es fácil ver que superponer estos diferentes significados de "criterio" produce la conclusión en cuestión: que los criterios (*qua* evidencia empírica) para adjudicar un predicado de la mente constituyen bases lógicas para su adjudicación ('criterios lógicamente adecuados', como Strawson lo expresa). Si este diagnóstico es rechazado por los que aceptan la opinión en cuestión, están invitados a explicar cómo llegaron a ella y cómo la justificarían.

La opinión de que hay una conexión lógica entre la adjudicación de los predicados sobre la mente y la conducta manifiesta parece estar basada en tesis diferentes algo confusas. Una cosa es decir *a)* que es lógicamente necesario que nuestro aprendizaje para usar "dolor", *como lo hemos aprendido por definiciones ostensivas,* implique pasar por una etapa en la que alguien señala patrones de conducta y nosotros los asociamos con "dolor" y otra muy diferente afirmar *b)* que adjudicar dolor a una persona implica lógicamente hacer afirmaciones acerca de su conducta. *a)* seguramente es cierto, pero *b)* es obviamente falso. En la forma en que usamos "dolor", decir 'Juan tiene un dolor' no entraña ninguna afirmación respecto del comportamiento de Juan, ahora o en el futuro. Aunque, como aprendices de la lengua, pasemos por la etapa de asociar "dolor" tanto con patrones de conducta como con sensaciones, la anterior conexión no es permanente ni indisoluble, no es 'lógica'. Después aprendemos a usar "dolor" de una manera tal que el factor de experiencia se hace dominante en su significado y el de conducta se hace periférico, se convierte en un síntoma (como Wittgenstein usa este término). Y hay muchas otras palabras sobre la mente de las que esto es verdad. Por ejemplo, "reconocer" Cuando un ladrón se vuelve y corre, no consideramos que esto constituye su reconocimiento del guardia o policía, sino como una evidencia de que (es probable que) *conscientemente* haya reconocido al guardia. Todos nosotros, todo el tiempo, estamos reconociendo cosas sin comportarnos en formas por las cuales se pudieran detectar nuestros actos de reconocimiento. Cualquier intento de dar una explicación de "reconocer" congruente con el conductismo filosófico sería incluso menos plausible que intentarlo para "dolor". Supongamos que "reconocer algo" se redefine como adquirir un estado de disponibilidad

para comportarse en determinadas formas: esta salida tampoco servirá de nada. Porque el estado de disponibilidad de Juan para decir que ha visto un águila osífraga no es más observable por los demás de lo que lo es su experiencia perceptual; y así, no puede ofrecer a los demás un *criterio* para adjudicar a Juan un acto de reconocimiento, ya sea que "criterio" signifique evidencia empírica, evidencia lógicamente concluyente *o* lo que hay que señalar al enseñar el uso de la palabra.

Las paradójicas conclusiones que Wittgenstein sacó respecto de los 'nombres de sensaciones' estaban evidentemente relacionadas en su mente con sus oscuras conclusiones relativas a las 'reglas' que derivó de sus ejemplos de las series aritméticas:

> El uso de la palabra "regla" y el uso de la palabra "mismo" están entretejidos. (Como lo están el uso de "proposición" y el uso de "verdadero") [§ 255]; [y] no es posible obedecer una regla 'en privado': de lo contrario, pensar que uno está obedeciendo una regla sería lo mismo que obedecerla [§ 202].

Malcolm expone el argumento del diario como una deducción de estos axiomas. Por ello es que Malcolm dijo que Wittgenstein había forjado 'una relación notablemente iluminadora entre la filosofía de la psicología y la filosofía de las matemáticas'. Me parece que al aplicar estas conclusiones crípticas a la filosofía de la mente, Wittgenstein produjo solamente confusión. Había ilustrado la conexión entre "regla" y "mismo" por una referencia a las series aritméticas. Trató una operación aritmética, como lo es agregar dos, como un caso paradigmático de '(hacer) la misma (cosa)', lo cual ilustra una similitud *exacta:* porque la operación de añadir dos a cero es exactamente similar a la de añadir dos a 1000. Pero "lo mismo" no significa 'exactamente similar' cuando hablamos de que los dolores o los colores son 'los mismos'. Decir que las cosas son 'lo

mismo', significando 'de la misma clase', es decir que se asemejan entre sí en aspectos y grados específicos. Y esto se aplica ya sea que hablemos de cosas no lingüísticas o de los sonidos y marcas que clasificamos como ejemplos de la misma palabra. A veces Wittgenstein incluso parece confundir los usos radicalmente diferentes de "lo mismo" para significar *de la misma clase* y para significar *la misma entidad individual o particular* (véanse § § 253 y 443) ; aunque en el primer caso "lo mismo" se usa para referirse a una relación entre cosas *diferentes* y en el último para decir que dos descripciones diferentes se aplican a *una* cosa.

Wittgenstein llegó a la conclusión de que 'no es posible obedecer una regla 'en privado' ' a través de sus pensamientos de que las reglas de nuestra notación aritmética son fijadas por nuestras convenciones, nuestros procedimeintos públicos y acordados, de que éstas tienen que ser enseñadas y de que nadie tiene la libertad de adoptar sus propias interpretaciones:

> hay un modo de captar una regla que *no* es una *interpretación,* sino que se exhibe en lo que llamamos "obedecer la regla" e "ir en contra de ella" en casos reales. . . Y por tanto, también, 'obedecer una regla' es una práctica [§ § 201-2].

Pero esto muestra que aquí Wittgenstein está usando "privado" como lo opuesto a "públicamente conocido y acordado". Así pues, no se puede sacar ninguna conclusión, por lo que dice aquí, acerca de la imposibilidad de que la lengua sea privada *en su referencia,* es decir, que se use para referirse a experiencias privadas; ni, por supuesto, acerca de la imposibilidad de que las reglas se 'obedezcan en privado' en la interpretación más obvia de esta frase, a saber, cuando uno sigue reglas (por ejemplo, hace cálculos) en la propia cabeza. Wittgenstein y sus seguidores oscilan, según su conveniencia, entre el uso de "lenguaje privado" en diferentes sentidos. (Ver los § § 243, 256, 269.) Es una

lástima que Wittgenstein no hiciera uso de su símil entre usar el lenguaje y jugar juegos cuando consideró su ambigua pregunta de si una lengua puede ser privada. Los juegos pueden ser privados *qua* secretos, ya que uno puede inventar nuevas formas de solitario y obedecer las propias reglas sin divulgarlas. Los juegos también pueden ser privados en el sentido de que implican hacer referencias a experiencias privadas. Como Wittgenstein admite en una ocasión: 'Hay el juego de 'adivinar pensamientos' ' (p. 223). Pero aunque reconoce este hecho, no reconoce su 'gramática profunda', sus implicaciones. Las desecha con una muestra característica de lingüística *a priori:* 'Decir "Sólo él puede saber lo que se propone" es un disparate' (p. 223).

Para que no se me interprete, erróneamente, como que pretendo decir que 'Wittgenstein era un conductista', repetiré algo que dije antes. No he estado afirmando que las *Investigations* constituyan una manifestación clara o congruente de conductismo filosófico. Lo que he tratado de mostrar es que algunas de las observaciones más célebres de Wittgenstein lo comprometerían, si fuera congruente, con el conductismo tal y como yo he definido este término. Sin embargo, hay unos cuantos pasajes en las *Investigations* donde dice cosas que son incompatibles con esta teoría y que sugieren la posición moderada de *The Brown Book*. El siguiente sería un ejemplo, *si* hacemos la suposición no verificable de que no es el crítico imaginario el que presumimos que habla:

> Lo esencial acerca de la experiencia privada no es, en verdad, que cada persona posea su propio ejemplar, sino que nadie sabe si otras personas también tienen *éste* o algún otro. Así, sería posible —aunque no verificable— suponer que cierto sector de la humanidad tuviera una sensación del rojo y otro sector, otra [§ 272].

Este pasaje ilustra, incidentalmente, la relación entre el conductismo filosófico y "el" Principio de Verificación, ya que estas observaciones al ser incompatibles con el primero implican el rechazo del último.

Existen indicios de que cuando Wittgenstein escribió la Parte II de las *Investigations* sus opiniones estaban cambiando. Encontramos algunos pasajes que sugieren que para entonces estaba dispuesto a admitir que una expresión verbal podría ser un *informe* del estado mental del hablante; el menos claro de éstos se halla al final del capítulo IX:

> Un grito no es una descripción. Pero hay transiciones. Y las palabras "Tengo miedo" se pueden aproximar más o menos a ser un grito. Pueden acercarse bastante a serlo y también alejarse mucho de ello.
>
> Sin duda, no siempre decimos que alguien se está quejando porque dice que tiene un dolor. Así pues, las palabras "tengo un dolor" pueden ser un grito de queja *y pueden ser otra cosa* [p. 189. Itálicas mías].

A la vista del notable grado en que el pensamiento de Wittgenstein se desarrolló y cambió a través de toda su vida, y de que, al parecer, continuó cambiando hasta el fin, estoy seguro de que Wittgenstein se habría sentido desalentado por el modo en que sus admiradores han tendido a ver sus observaciones ulteriores como si contuvieran las soluciones finales a los problemas de la filosofía. Esta tendencia será uno de mis temas principales en la siguiente sección.

SECCIÓN XVII

El legado de Wittgenstein

EL PROFESOR Malcolm nos dice en su Memoria que Wittgenstein 'creía que su influencia como maestro era muy dañina... Una vez concluyó las conferencias de un año con esta frase: "La única semilla que me creo capaz de sembrar es una cierta jerigonza"' (*Ludwig Wittgenstein,* pp. 62-3). Esta observación es *con mucho* demasiado modesta. Estamos en deuda con él por algunos vislumbres muy importantes. Pero nos ha legado cierta jerigonza, y uno de sus componentes más populares es "criterio". A pesar del excesivo empleo de esta palabra durante los últimos veinte años más o menos, los filósofos casi no han definido ni explicado nunca sus usos, y a menudo es poco claro cómo desearían hacerlo. Incluso Strawson parece haber estado perpetuando la amalgama de Wittgenstein de los diferentes sentidos de "criterio" cuando escribió que los 'criterios de conducta' no son 'simplemente signos... sino que son criterios de una clase lógicamente adecuada...' (*Individuals,* p. 106). El artículo sobre 'Criterio' en *The Encyclopaedia of Philosophy* (1967) de Anthony Kenny está totalmente dedicado al uso que hace Wittgenstein de esta palabra. Pero aunque Kenny cita pasajes que ilustran los usos incompatibles que Wittgenstein hace de ella, no muestra señales de reconocer los peligros que acarrea el confundirlos.

Consideremos estas afirmaciones de A. M. Quinton al exponer el argumento del diario de Wittgenstein:

> Wittgenstein sostiene que nuestro vocabulario sobre 'mente' no se refiere a actos y estados internos. No es tanto que niegue la existencia de experiencias privadas, sino que niega que pudieran servir como criterios para usar palabras sobre la mente;

y en la página siguiente:

> Pero ¿qué podría significarse, pregunta él [Wittgenstein], con la pregunta de si una sensación dada era la misma que *la escogida como el criterio?* ['Extracto de "Contemporary British Philosophy"', reimpreso en la antología de Pitcher, *Wittgenstein,* 1966, pp. 17-19. Itálicas mías.]

No obstante, Quinton parece introducir otro uso de "criterio" según el cual el criterio de una persona para emplear una palabra es *el* ejemplar original con referencia al cual se hubiera definido para él, ostensiblemente, la palabra. Tal vez Quinton tenía la intención de hacer más preciso el uso de "criterio" indicado en el § 376 de las *Investigations,* que yo he interpretado más arriba como 'cualquier *clase* de cosa que se señala (¿tiene que señalarse?) en el proceso de enseñar ostensivamente el uso de' una palabra. Pero el uso de Quinton de "criterio" parece estar respaldando, por implicación, el error de argumentar como si se pudiera definir ostensivamente una palabra general refiriéndonos a un *solo* ejemplar. (Véanse pp. 303-4, *supra.)*

La amalgama de Wittgenstein de su uso de "criterio" en el § 376 con su otro uso para significar 'propiedad definitoria', está estrechamente relacionada con su amalgama de las preguntas: '¿Cómo usamos "—"?' y '¿Cómo aprendimos a usar "—"?'. El hábito de Wittgenstein de ofrecer respuestas a la última pregunta como si lo fueran de la primera, lo ha hecho introducir de nuevo lo que a veces se ha llamado 'la falacia genética': la suposición de que, considerando cómo se adquiere una idea (o se aprende el significado de una palabra), podemos descubrir el análisis correcto de la idea (el uso correcto de la palabra). Presumiblemente todos los maestros de filosofía que todavía enseñan algo de historia de la filosofía deben de señalar que Locke, Berkeley y Hume cometieron este error. ¿Alguno de ellos ha señalado que Wittgenstein lo comete?, ¿y que otros

filósofos han hecho lo mismo al discutir 'la lógica de los conceptos' y los 'criterios' para su aplicación? El *Dreaming* de Malcolm, al que me referiré después, proporciona un ejemplo conspicuo. Wittgenstein y sus seguidores nos han dado, sin quererlo, útiles recordatorios de que la 'falacia genética' realmente es una falacia.

Otro rasgo desafortunado del legado de Wittgenstein es que muchos filósofos se sienten obligados a citar sus observaciones como 'textos' antes de darnos sus propios argumentos, o bien a presentar sus propias teorías como explicaciones de sus intuiciones. Daré dos ejemplos, el primero de *The Idea of a Social Science* del profesor Peter Winch (1958) y el segundo de un artículo de R. Bambrough. Winch conduce al lector frente a algunas de las intuiciones de Wittgenstein en una sección intitulada "Rules: Wittgenstein's Analysis" (pp. 24-33), siendo tales penetraciones intuitivas aquellos teoremas crípticos que derivó de sus ejemplos aritméticos y aplicó erróneamente al discutir 'una lengua privada' *(PI,* § § 202 y 225). La paráfrasis de Winch del segundo de estos teoremas es: 'Solamente en términos de una regla dada podemos atribuir un sentido específico a las palabras 'lo mismo' ' (p. 27). Para explicar esto, dice que la palabra "mismo" es sistemáticamente ambigua, y luego cita de las *Investigations:*

> Pero ¿no es *lo mismo* al menos lo mismo?
> Parece que tenemos un paradigma infalible de identidad en la identidad de una cosa consigo misma. Desearía añadir: 'Aquí, en todo caso, no puede haber una variedad de interpretaciones. Si una persona ve una cosa, está viendo también una identidad.'
> Luego, ¿dos cosas son lo mismo cuando son lo que *una* cosa es? Y ¿cómo he de aplicar lo que *una* cosa me muestra con respecto a dos cosas? [§ 215.]

Estos oscuros dichos ilustran la ambigüedad de "lo mismo" gracias a que parecen confundir la identidad númerica y la cualitativa. Winch no menciona esta ambigüedad. Cita este oscuro pasaje como si, por sí mismo, aclarara a los estudiosos la relación entre "lo mismo" y "regla".

Ahora citaré el pasaje en el que Winch pasa del segundo teorema de Wittgenstein al primero, o sea: 'no es posible obedecer una regla 'en privado' ' (§ 202):

> ¿Cuál es la diferencia entre aquel que en realidad aplica una regla a lo que efectúa y aquel que no lo hace? Una dificultad aquí es que cualquier serie de acciones que un hombre pueda llevar a cabo se puede meter dentro de la esfera de una fórmula u otra si nos hallamos dispuestos a hacerla suficientemente complicada. No obstante, el hecho de que la acción de un hombre se *pudiera* interpretar como una aplicación de una fórmula dada, en sí mismo no es ninguna garantía de que realmente esté aplicando esa fórmula. ¿Cuál es la diferencia entre estos casos?
> Imaginemos a un hombre —llamémosle A— escribiendo las siguientes cifras en una pizarra: 1 3 5 7. Ahora A pregunta a su amigo, B, cómo se debe continuar *la* serie. [Itálicas mías.] Casi todos en esta situación, lejos de tener razones especiales para ser suspicaces, contestarían: 9 11 13 15. Supongamos que A rehúsa aceptar esto como una continuación de su serie diciendo que va como sigue: 1 3 5 7 1 3 5 7 9 11 13 15 9 11 13 15. Luego le pide a B que continúe a partir de ahí. En este punto B tiene una variedad de alternativas para escoger. Supongamos que hace una elección y que A de nuevo rehúsa aceptarla, pero la substituye con otra continuación suya. Y supongamos que esto continúa por algún tiempo. Indudablemente llegaría un punto en el que B, con perfecta justificación, diría que A en realidad no estaba siguiendo en absoluto una regla *matemática,* aun cuando todas las continuaciones que hubiera hecho hasta ahora se *pudieran* colocar dentro de la esfera de alguna fórmula. Ciertamente A estaba siguiendo una regla; pero su regla era: Sustituir siempre con una continuación diferente de la su-

gerida por B en cada etapa. Y aunque ésta es una regla perfectamente buena en su tipo, no pertenece a la aritmética [pp. 29-30].

La variación de Winch de los ejemplos aritméticos de Wittgenstein está expuesta a objeciones obvias. La objeción importante no es que la regla de A 'no pertenece a la aritmética', sino que A está engañando o jugándole una broma a su amigo B; que A maliciosamente confunde a B preguntándole cómo se debe continuar *la* serie, en lugar de decir 'adivine la regla que tengo en la mente'. Y como A *no* está obligado a divulgar cuál es esta regla, el argumento de Winch es de escaso apoyo para el primer teorema de Wittgenstein de que 'no es posible obedecer una regla 'en privado'' (§ 202). Tal vez Winch reconoció esto. Pues, mientras que cita el segundo teorema de Wittgenstein, no cita el primero, sino que lo vuelve a enunciar en una forma en que Wittgenstein nunca lo hizo: 'sólo en una situación en la cual *tiene sentido* suponer que otra persona podría *en principio* descubrir la regla que sigo se podría decir inteligiblemente que sigo una regla' (p. 30. Itálicas mías). Pero cualquiera que sea nuestra opinión de la exposición de Winch acerca de lo que Wittgenstein dijo sobre las reglas lingüísticas, ¿qué lo habrá hecho creer que es necesario o apropiado exponer esto al introducir a los estudiantes a la idea de una ciencia social?

Ahora consideremos el artículo de R. Bambrough 'Universals and Family Resemblances' *(PAS,* 1960-1, reimpreso en el *Wittgenstein* de Pitcher, al que se harán las referencias de página). Creo que Bambrough hizo algo notable. Efectuó una jugada enteramente nueva en un debate que ha continuado por 2 500 años. No obstante, insiste en atribuir la paternidad de ella a Wittgenstein, sin siquiera explicar por qué. Principia diciendo:

> 'Creo que Wittgenstein resolvió lo que se conoce como "el problema de los universales", y yo diría de su solución... que es "uno de los más grandes y valiosos descubrimientos que se han hecho en los últimos años..."' [p. 186].

El contenido de una gran parte del artículo de Bambrough no es nuevo: comienza por exponer las observaciones de Wittgenstein acerca de la semejanza familiar y termina delineando un tipo familiar de la teoría de la semejanza. Presumiblemente no piensa que Wittgenstein haya inventado esa teoría, que fue sostenida, aunque no desarrollada, por Hobbes [1] y por Hume.[2] La novedosa salida de Bambrough surge a la mitad de su artículo (pp. 193-9), y parece no guardar relación —y en verdad ser incompatible— con el resto. Consiste en tratar como una importante verdad filosófica' trivialidades tales como 'lo que todas las sillas tienen en común es que son sillas' (p. 197). Bambrough describe así su novedosa salida:

> Ahora bien, la trivialidad de que todos los juegos tienen en común que *son* juegos es negada por el nominalista, quien dice que todos los juegos no tienen nada en común, excepto' que *se les llama* juegos.[3] Y no sólo el nominalista, sino también su oponente, entienden erróneamente la importancia central de la trivialidad... Cuando la afirmación del nominalista lo provoca... siente que debe buscar algo que los juegos tengan en común aparte de *ser* juegos. Este sentimiento está enteramente fuera de lugar. Los términos mismos del desafío del nominalista requieren solamente que el realista señale algo que los juegos tengan en común aparte de que *se les llame* juegos, y este peso se descarga

1 'Se le impone un nombre universal a muchas cosas por su semejanza en alguna cualidad o accidente' (Hobbes, *Leviatán,* cap. IV).

2 'Cuando hemos encontrado una semejanza entre varios objetos, lo cual nos ocurre a menudo, aplicamos el mismo nombre a todos ellos...' (Hume, *Treatise,* I, 1, VII).

3 Si esto es lo que 'el nominalista' dice, ¿algún filósofo ha sido jamás nominalista?

plenamente diciendo que *son juegos* [pp. 195-6. Itálicas suyas].

¿Habrá quienes se sientan como Alicia en el País de las Maravillas cuando se les dice que los realistas pueden deshacerse del nominalismo simplemente diciendo con énfasis '(todos) los juegos *son* juegos'? Bambrough no pretende haber descubierto tan brillante atisbo. Escribe: 'Wittgenstein dice que los juegos no tienen nada en común, excepto que son juegos' (p. 199). Si Wittgenstein dijo esto alguna vez, quisiéramos saber dónde y cuándo; y si trató de conciliar esto con lo que sí dice en *The Blue Book* y en las *Investigations,* donde habló de manera muy diferente. Porque ahí reconoció que el llamado problema de los universales concierne a nuestro uso de las *palabras* generales. En dichos textos, Wittgenstein no confundió usar y mencionar la palabra "juego". Habla de 'el término general "juego"' (*BBB,* p. 17), de 'los procedimientos que llamamos "juegos"' (*PI,* § 66). En un punto Bambrough parece reconocer esto, cuando dice que Wittgenstein 'hace valer. . . la afirmación del realista de que hay una justificación objetiva para la aplicación de la palabra "juego" a los juegos. . .' (p. 199). Puesto que el debate ha sido acerca de esto, es decir, justificar o explicar el uso de las palabras generales, ¿qué puede uno hacer con la aserción "los juegos *son* juegos", donde la palabra "juegos" se *usa,* presumiblemente, en ambas instancias? El nuevo movimiento de Bambrough es wittgensteiniano de muchas maneras —es osado y desconcertante—, pero no suministra ninguna razón, ni pienso que podría hacerlo, para atribuirlo a Wittgenstein.

Otra parte del legado de Wittgenstein que se puede mencionar de paso es la libertad con que sus admiradores a menudo se permiten afirmar lo que él, u otros, han dicho o querido decir, sin dar una documentación adecuada y, a veces, ninguna. Así, Bambrough no da razones ni referencias para justificar la adjudicación de su propia postura novedosa a Wittgenstein. Mas, por

lo común, los filósofos aseguran que Wittgenstein dijo o sostuvo tal y tal y citan números de páginas o de párrafo; pero cuando uno consulta los pasajes en cuestión, a menudo parecen decir cosas *muy* diferentes de la glosa. Los críticos de Wittgenstein a veces también son culpables de esto. Así, H. N. Castaneda afirma que encuentra en las *Investigations* la clase más extrema de nominalismo, la tesis de que 'las semejanzas e identidades que encontramos en las cosas no existen *in rerum natura',* sino que 'consisten en el hecho de que "llamamos" a las cosas en cuestión lo mismo' ('Private Language Argument', *The Encyclopaedia of Philosophy,* 1967, Vol. 6, p. 463). En apoyo de esto nos remite a los siguientes parágrafos de las *Investigations:* 146, 149, 185-90, 208-23, 348-52. Unas cuantas de las observaciones contenidas ahí permitirían la interpretación de Castaneda, pero ninguna la requiere o la señala con claridad. La presente sección contendrá más ilustraciones de las relajadas normas que son comunes en las exégesis de Wittgenstein.

Otra manifestación de la influencia de Wittgenstein es que algunos filósofos han tomado textos de él, los han interpretado literalmente y han elaborado sus implicaciones, sin tomar en cuenta las paradojas resultantes ni el hecho de que sus conclusiones estén en conflicto con los usos ordinarios de la lengua. Daré dos ejemplos, el primero del libro del profesor Malcolm *Dreaming* (1959). Los textos que inspiraron este libro son estas contadas observaciones de las *Investigations:*

> Ahora bien, ¿debo hacer alguna suposición acerca de si las personas son engañadas por sus recuerdos o no: si realmente tuvieron estas imágenes mientras dormían o si meramente les parece así al despertar? ¿Y qué significado tiene esta pregunta? [p. 184].

Malcolm parece haber tomado la última oración como una pregunta retórica, como un modo de decir que la pregunta precedente no tiene significado; presumi-

blemente, por la fuerza de la observación posterior de Wittgenstein:

> La pregunta de si la memoria del que sueña le engaña cuando informa del sueño después de despertarse no puede surgir, a menos que en verdad introduzcamos un criterio completamente nuevo para la 'concordancia' del informe con el sueño... [pp. 222-3].

Muchos lectores del libro de Malcolm pueden haber tenido la impresión de que estaba afirmando que 'no soñamos, sino que solamente nos despertamos con recuerdos ilusorios de experiencias que nunca tuvimos' (como Ayer lo expresa). Malcolm rechaza esta interpretación en 'Professor Ayer on *Dreaming*' (*J. of Phil.*, 1961, respuesta al 'Professor Malcolm on Dreams' de Ayer, *J. of Phil.*, 1961). Pero si Malcolm no desea abrazar esa paradoja, ha abrazado muchas otras, por ejemplo: 'que en el concepto familiar de soñar no hay medida para la duración de los sueños en el tiempo físico' (p. 79). Esto es totalmente falso.[4] Las premisas de la lingüística *a priori* de Malcolm están menos escondidas que en las *Investigations* de Wittgenstein. Y son: *i)* alguna versión no identificada del Principio de Verificación, como se revela en la afirmación de Malcolm: 'He subrayado *la carencia de sentido, en el sentido de la imposibilidad de verificación*, de la noción de un sueño como un acontecimiento 'por su propio derecho' ' (p. 83, itálicas mías); *ii)* una oscilación entre los diferentes sentidos en que Wittgenstein había usado "criterio" y, particularmente, la omisión en reconocer que en el presente contexto uno debe elegir entre usar "criterio" para significar meramente *evidencia empírica* y para significar una *evidencia que es concluyente*, 'que resuelve la cuestión con certeza' (p. 60); *iii)* la falacia genética, como Wittgenstein la practica: deducir la respuesta a '¿Cómo *usamos* "sueño"?' de su propia respuesta a '¿Cómo *aprendimos* a usar "sueño"?' La contestación inadecuada de Malcolm a la última pregunta es: 'el concepto de soñar se deriva no de soñar, sino de... el fenómeno familiar que llamamos 'contar un sueño' (p. 55); o como lo expresa a veces: '*El* criterio de que alguien ha tenido un sueño... es que al despertarse cuenta un sueño' (p. 49, itálicas mías). Es notable que nadie no simplemente ignore, sino que niegue, el hecho de que la propia *experiencia* de soñar desempeñe un papel en la propia formación de 'el concepto de soñar'; y que cualquier expositor filosófico de la lengua ordinaria defina "soñar" de una manera que implica que no se puede decir con sentido de los sordomudos, los perros y los infantes que aún no hablan, que sueñan. Recordemos la afirmación de Malcolm: 'Un enunciado filosófico no puede ser paradójico y no ser falso' (*The Philosophy of G. E. Moore*, pp. 361-2). (*Cf.* p. 25, *supra.*)

[4] No es no gramatical ni carente de sentido preguntar, por ejemplo, cuántos minutos ha estado soñando una persona.

La filosofía de la religión es otro campo en el cual encontramos grotescos ejemplos de la elaboración de las implicaciones literales de los textos de Wittgenstein. Para muchos, la filosofía de la religión ha sido liberada de torpes problemas respecto a la verdad o coherencia de las creencias religiosas o a la evidencia de éstas. A este respecto, el texto liberador es:

> Nuestro error es buscar una explicación en donde... deberíamos haber dicho: *este juego del lenguaje está jugado:* La cuestión no es explicar el juego del lenguaje por medio de nuestras experiencias, sino observarlo [*PI*, § § 654-5].

The Concept of Prayer de D. Z. Phillips (1965) es representativo de la nueva y popular manera de hacer filosofía de la religión. Empieza por citar el texto, ahora familiar: 'La filosofía no debe obstaculizar de ninguna manera el uso real de la lengua... Deja todo como está' (§ 124). Reconoce que muchos filósofos

dirían que está 'dando por sentado el problema más importante, a saber, la existencia de Dios' (p. 12), y después procede a explicar cómo se puede eludir este problema. Se nos dice que los filósofos que hacen esa crítica 'suponen que conocen la categoría conceptual[5] a la cual pertenece la realidad de Dios' (p. 13). A lo que Phillips responde: 'para contestar esta pregunta se debe determinar la gramática profunda del concepto que se ha de investigar' (p. 13). Y el examen de dicha gramática revela una nueva versión del Argumento Ontológico, que muestra 'que *no tiene sentido* decir que Dios podría no existir' (p. 14. Itálicas suyas). Este nuevo argumento fue descubierto por Malcolm, de quien Phillips cita el siguiente pasaje y lo describe como 'penetrante':

> En el Salmo 90 se dice: 'Antes de que los montes naciesen y de que hubieras formado la tierra y el mundo, desde la eternidad y para siempre, tú eres Dios'. Aquí se expresa la idea de la existencia y eternidad necesarias de Dios, una idea que es esencial a la religión judía y a la cristiana. En esos complejos sistemas de pensamiento, en esos 'juegos del lenguaje', Dios tiene el rango de un ser necesario. ¿Quién puede dudar de eso? Debemos, pues, decir con Wittgenstein, 'Este juego del lenguaje está jugado' [p. 18].

Phillips explica que esto muestra que 'Tener la idea de Dios es conocer a Dios' (p. 18), lo cual implica que "tener la idea de Dios" significa saber usar la palabra "Dios", pero *también* —para nuestra sorpresa— *¡conocer a Dios!* Se nos dice:

> ... el creyente religioso debe ser participante de un lenguaje compartido. Debe aprender el uso de los conceptos religiosos. Lo que aprende es una lengua religiosa; una lengua en la que participa juntamente con otros creyentes. *Lo que quiero decir es que saber usar esta lengua es conocer a Dios...* [que] *él* [Dios] *se debe encontrar en el lenguaje que la gente aprende cuando llega a aprender religión* [pp. 50-1. Itálicas mías].

[5] ¿Con qué clase de categoría cabrá comparar una categoría *conceptual?*

Otros filósofos que adoptan el método de Phillips para poner fin a las cuestiones acerca de la existencia de Dios no siempre lo expresan de manera tan clara y simple. Cuando se asienta con tanta claridad, este modo de defender la propia fe parece simplista. Los que usan este atajo deben reconocer entonces las limitaciones de su método, en primer lugar que *todas* las religiones o cultos vivos estarían igualmente justificados. Mas no todos los filósofos de la religión al estilo nuevo son suficientemente liberales como para aceptar las implicaciones de sus premisas, a saber, que la brujería, el espiritismo y el vudú son juegos del lenguaje de tanta autoridad como el o los juegos que a ellos también les enseñaron a jugar.

El último rasgo del legado de Wittgenstein que se ilustrará es uno que fue anticipado por el profesor Heath cuando escribió, en 1956, que las *Investigations* constituyen 'una mina de oro para los comentaristas'. Desde entonces, muchos filósofos capaces han dedicado un gran esfuerzo e ingenio a tratar de interpretar las observaciones de este álbum. La reciente antología de Pitcher, que lleva como subtítulo 'A Collection of Critical Essays', contiene una muestra de 19 artículos, seleccionados de los 174 trabajos enlistados en la bibliografía (que es incompleta). Los lectores de ella, que sean nuevos en este juego, pueden quedar sorprendidos por el tono confiado y a veces dogmático con que algunos comentaristas nos dicen lo que Wittgenstein quería decir; pero, al notar que los que más confían en que pueden leer entre las líneas de Wittgenstein están en desacuerdo muy amplio entre sí, tal vez sospechen que hay algo arbitrario y poco provechoso en este juego. En la Sección XVI se describieron varias interpretaciones posibles del pasaje sobre la 'lengua privada'. La

gama prevaleciente de desacuerdo en la interpretación de ese pasaje se hará ver ahora al referirme a cuatro artículos recientes que hasta aquí no se han mencionado. En el curso de ello, se llamará la atención sobre algunos defectos de la calidad de sus argumentos y erudición. He escogido interpretaciones que difieren substancialmente de la mía en vez de aquellas otras con las que más o menos me inclino a estar de acuerdo, por ejemplo, las de Ayer, Strawson, Quinton y Pitcher. Los artículos discutidos abajo, excepto el de Holborow, están incluidos en la antología de Pitcher, a la que se harán las referencias de página.

L. C. Holborow presentó recientemente como 'obvia' una interpretación de Wittgenstein que ningún otro filósofo parece haber pensado antes ('Wittgenstein's Kind of Behaviourism', *Phil. Quarterly,* 1967). Nos asegura que lo que Wittgenstein negaba al negar la posibilidad de una lengua privada era que 'pudiera haber un lenguaje que se refiriera a experiencias *radicalmente privadas,* es decir, carentes por completo de "expresiones naturales"' (p. 347) Nos dice que Wittgenstein distinguía dos 'tipos totalmente diferentes' de experiencias privadas, las que tienen expresiones naturales y las que no las tienen. La única evidencia que ofrece para probar esta tesis es esta aserción:

> Las "sensaciones privadas inmediatas" consideradas en el § 243 en contraste con las experiencias internas a las cuales se puede hacer referencia en una lengua, se las toma obviamente como "privadas" en el sentido de que carecen de una "expresión natural" (p. 346).

No obstante, ¡no cita el § 243! Yo cité la parte pertinente de él en la página 297, *supra.* ¿Hay alguien más que encuentre obvio que Holborow ha leído correctamente entre líneas, obvio que Wittgenstein está contrastando y no usando como sinónimos "experiencias internas" y "sensaciones privadas inmediatas"? De hecho, hay dos observaciones de Wittgenstein que se podrían haber citado y que parecen sugerir la interpretación de Holborow, a saber, el § 256 y el principio del § 257. Pero si el pensamiento que Wittgenstein tenía entonces en su mente era lo que Holborow encuentra *obvio,* Wittgenstein lo olvidó de inmediato; pues la clase de sensación que procede a discutir es el dolor: en el argumento del diario, la metáfora de los escarabajos, el pasaje donde presenta su conclusión (§ 304) y en muchas observaciones adyacentes. Si Holborov tuviera razón, Wittgenstein no habría continuado con el dolor, sino que se habría centrado en expresiones como "tener una imagen", "soñar", "oír un canto en los propios oídos", etc., que describen experiencias que no tienen expresiones naturales del modo como las tiene el dolor. El artículo de Holborow fue escrito como réplica a uno mío *(Phil. Quarterly,* 1966) en el cual yo argumentaba que algunas de las observaciones de Wittgenstein lo comprometerían con lo que llamé entonces 'conductismo lingüístico'. No obstante, Holborow no discute las observaciones que yo había subrayado para apoyar mi tesis, principalmente los § § 293 y 304. Si los comentaristas han de tener la suficiente audacia como para pasar por alto lo que se da como 'la conclusión', entonces hay lugar para nuevas interpretaciones más plausibles que la de Holborow.

'Wittgenstein on Privacy' de John W. Cook,[6] es largo, complejo, sutil y sólidamente razonado. Pone bajo el microscopio algunos parágrafos que preceden al argumento del diario y encuentra en ellos más de lo que nadie había encontrado antes. No discutiré aquí sus hallazgos, fuera de expresar mi sorpresa por el hecho de que un exponente de la lengua cotidiana todavía se sienta obligado a tratar de justificar algunos de los supuestos recordatorios menos justificables de Wittgenstein y por la manera en que Cook hace esto. *i)* Afirma

[6] Publicado originalmente en *The Philosophical Review,* 1965.

que cuando uno añade "yo sé que" a "tengo [o, presumiblemente, "no tengo"] un dolor", se profiere una expresión verbal *sin sentido* y no una afirmación más enfática. Cook argumenta (pp. 291 *ss.*) como si la única razón para décir 'yo sé que tengo un dolor' fuera contrastar mi presente estado mental con casos en los que diría 'dudo que tenga yo un dolor', lo cual se descarta como carente de sentido. Omite reconocer que la razón sería normalmente refutar dudas u objeciones expresadas por otros: *'yo sé* que tengo un dolor' en respuesta a 'yo sé que usted está simulando' o 'yo sé que no puede lastimarse'. Pensemos en los contextos en que una persona subraya así su propia *autoridad* para dar informes acerca de sus sensaciones, sentimientos, deseos, intenciones, pensamientos, etc.[7] *ii)* Cook defiende, como uno de los descubrimientos de Wittgenstein, la tesis de que una oración como "Todos los dolores [o, presumiblemente, "los deseos o intenciones"] que tengo son míos" se debe 'reconocer como espuria, como que no pertenece al juego del lenguaje' (p. 304), implicando que esas oraciones son *carentes de sentido* y no, como seguramente lo son, analíticas.

La preocupación de Cook por las tesis que se acaban de describir lo lleva a tratar de modo muy casual los pasajes que la mayoría de los comentaristas han puesto en el centro del cuadro; y habla, más bien dogmáticamente, de los 'malentendidos' y 'errores' de otros filósofos. Veamos lo que dice de los supuestos errores que Pitcher cometió[8] en *The Philosophy of Wittgenstein.* Pitcher, afirma, ha argumentado, erróneamente,

> que puesto que las sensaciones son privadas, y puesto que Wittgenstein niega la posibilidad de

7 Véase la discusión de Ayer en *The Concept of a Person,* pp. 58-64.

8 Pitcher pasa por alto la cláusula limitativa del § 304 y por ello atribuye a Wittgenstein, sin reservas, lo que presenté como "conclusión *a)*" en la Sección XV.

> nombrar los objetos privados, debe negar que la lengua ordinaria contenga nombres genuinos de sensaciones, siguiendo la opinión de Wittgenstein de que "las sensaciones privadas no entran en los juegos del lenguaje de 'dolor'" [p. 289].

Compárese esto con el pasaje próximo al final del artículo de Cook, donde finalmente explica la naturaleza del supuesto error de Pitcher:

> puesto que la opinión de que las sensaciones son privadas permite asentar que éstas no tienen "ningún lugar en el juego del lenguaje" y con ello hace imposible dar alguna explicación del uso real (es decir, "público") de las palabras de sensación, debemos, si hemos de dar una explicación de ese juego del lenguaje, rechazar la opinión de que las sensaciones son privadas [p. 322].

Luego la principal diferencia entre Pitcher y Cook es que el primero supone que Wittgenstein no profesaba el más extremo conductismo, sino que en realidad estaba diciendo: 'Niego no que tengamos sensaciones privadas, sino que podamos hablar de ellas'; mientras que Cook rechaza escuetamente 'la opinión de que las sensaciones son privadas' (tal como él lo expresa). Así, Cook parece obligado a interpretar a Wittgenstein como si fuese un conductista extremo. Termina citando la sugerencia de Wittgenstein de que las palabras se usan en lugar de las expresiones naturales de dolor (§ 244) sin mostrar señal alguna de reconocer ninguna de las evidentes dificultades para aceptar esto como una explicación de cómo *usamos* (a diferencia de cómo *empezamos a aprender* a usar) palabras como "dolor".

Consideremos ahora las razones que Cook ofrece para decir que Pitcher ha entendido erróneamente un pasaje que en realidad implica rechazar la opinión de que las sensaciones son privadas. Semejante pasaje es el de los escarabajos (§ 293). Pitcher había dicho de la oración de Wittgenstein, "La cosa que está en la caja

no tiene el más mínimo lugar en el juego del lenguaje", que 'La analogía con dolor es perfectamente clara'. (Así le ha parecido a la mayoría de los lectores.) El comentario de Cook es: 'Pero lejos de que esto sea la opinión de Wittgenstein, es lo que él llama una "paradoja" (*PI*, 304)' (p. 321) *No obstante, Cook no cita el* § 304. Si lo hubiera hecho, lo arbitrario de su aserción hubiera sido obvio. El pasaje pertinente es:

> No es [la sensación misma] un *algo*, pero ¡tampoco una *nada!* La conclusión era solamente que una nada serviría tan bien como un algo acerca de lo cual no se pudiera decir nada. Sólo hemos rechazado la gramática que trata de imponérsenos aquí. La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que la lengua siempre funciona en un sentido...

¿Cómo podría Cook *saber* que aquello a lo que Wittgenstein se refirió aquí como 'la paradoja' no es su propia afirmación contradictoria, 'No es un *algo*, pero tampoco una *nada*', sino una afirmación muy diferente hecha once parágrafos antes?

El artículo 'Wittgenstein on Sensation' de Alan Donagan hace una original contribución a la exégesis de Wittgenstein descubriendo una posible nueva interpretación del parágrafo 301. Según Donagan, Wittgenstein niega que sea posible formar o hacer una 'figura' (*Bild*) del dolor de otra persona, pero permite que uno pueda tener una 'representación imaginativa' (*Vorstellung*) de él. Esta interpretación se basa en los parágrafos 297-301, y en verdad parece ser la interpretación más plausible de este pasaje, particularmente de la afirmación: 'La (*Vorstellung*) del dolor ciertamente entra en el juego del lenguaje en un sentido, sólo que no como una (*Bild*)'. Con la fuerza de esto, Donagan ofrece una interpretación de la posición general de Wittgenstein que la haría moderada y razonable, aceptable, creo, para Descartes: que las sensaciones son sucesos privados, distintos de sus expresiones de conducta, si las hay; que podemos usar una palabra como "dolor" para *referirnos* a un suceso tal, pero que "dolor" es, en realidad, una descripción que implica referirse al comportamiento, dado que "dolores" significa: sensaciones que la gente tiende a expresar por tal y cual comportamiento. Según esta interpretación, la principal lección que Wittgenstein estaba tratando de enseñarnos es que una persona nunca puede saber si las experiencias privadas de los demás son tal como la suya propia, pero que esa ignorancia no tiene importancia puesto que, como dice Donagan:

> con tal de que lo que un hombre informe verazmente como dolor sea siempre lo que expresaría naturalmente por el comportamiento de dolor, no importa en absoluto qué es lo que informa verazmente como dolor [p. 246]

Mi reacción a esta interpretación es: si eso es lo que Wittgenstein quería decir, ¿por qué no lo dijo así, en lugar de decir tantas cosas que apuntan en diferentes direcciones? [9] Sin embargo, lo que quiero considerar aquí es uno de los principales argumentos que Donagan usa para apoyar su conclusión de que su interpretación es *la* correcta. Donagan dice que Wittgenstein 'afirmó inequívocamente que las sensaciones son concomitantes no disposicionales del comportamiento' (p. 349) Y ofrece, como ejemplo de una afirmación inequívoca, frases que Wittgenstein pone entre comillas y que evidentemente pretenden ser una intervención de su crítico imaginario:

> "Sí, pero hay *algo* ahí que a pesar de todo acompaña a mi grito de dolor. Y es a causa de ello que lo profiero. Y este algo es lo que es importante y terrible" [§ 296].

[9] El § 272 se podría citar en apoyo de la interpretación de Donagan, pero éste no lo hace.

La respuesta final de Wittgenstein a este crítico imaginario que continuaba entremetiéndose, consiste en decir:

> No es un *algo*, pero tampoco una *nada*. La conclusión era solamente que una nada serviría tan bien como un algo acerca de lo cual no se pudiera decir nada [§ 304].

Donagan cita la primera de las dos oraciones que acabo de citar y dice que es el 'problema principal al exponer la teoría de Wittgenstein', *pero luego simplemente desecha la segunda oración.* Y se deshace de la conclusión semejante del § 293 ('La cosa que está en la caja no tiene el más mínimo lugar en el juego del lenguaje; ni siquiera como un *algo*') describiéndola como un *desliz* de parte de Wittgenstein (p. 346). Los § § 293 y 304 seguramente son, según las costumbres de Wittgenstein, afirmaciones inequívocas de que no podemos hablar de la sensación misma *o* de que "hablar de x" en este contexto no implica *referirse a* x. Donagan está listo para desechar las implicaciones de esto; no obstante, trata como si fuese una afirmación inequívoca lo que Wittgenstein pone en boca de su crítico imaginario.

Finalmente, consideremos un pasaje del artículo de Anthony Kenny 'Cartesian Privacy' para ilustrar una deformación de la historia que se ha vuelto común entre los apologistas de Wittgenstein. Kenny se pone a examinar la afirmación que, como él dice, se hace con frecuencia: 'que uno de los logros de Wittgenstein fue proporcionar una refutación del dualismo cartesiano' (p. 352). Wittgenstein había definido "un lenguaje privado" como aquel en que no puede haber comunicación. Para que su tesis de que dicho lenguaje es imposible pareciera perseguir algún propósito filosófico, muchos de sus expositores han supuesto o afirmado que el blanco de Wittgenstein era Descartes o el dualismo cartesiano. Si concedemos que se hubiese propues-

to combatir lo escrito por otros filósofos, sus blancos podían haber sido todos los empiristas británicos, desde Locke hasta Ayer, que han supuesto que los datos inmediatos de la percepción son privados —ideas, impresiones o datos de los sentidos—, algunos de los cuales son dualistas en tanto que otros no lo son. Pero también el blanco de Wittgenstein pudo haber sido lo que Rudolf Carnap llamó 'el lenguaje protocolar' (*The Unity of Science,* 1934). ¿Por qué escoger a Descartes o a su teoría como blancos de Wittgenstein? El resultado de esta elección ha sido que, en aras de hacer que los argumentos de Wittgenstein parezcan adecuados en cuanto a su finalidad postulada, sus expositores han afirmado que la aceptación del dualismo cartesiano requiere la aceptación de la descabellada opinión de que aprendemos la lengua del modo como intentaban aprenderla el niño genio y el diarista de Wittgenstein. Kenny respalda esta tesis. Después de una erudita discusión de diversos rasgos del pensamiento de Descartes, hace las siguientes afirmaciones escuetas:

> parece claro que si una *res cogitans* cartesiana usa una lengua, deberá ser una lengua privada en el sentido definido por Wittgenstein. . . Si la lengua contiene palabras para las sensaciones, la relación entre las palabras y las sensaciones se debe establecer sin la intervención de la expresión natural de la sensación en el comportamiento corporal; porque las palabras de la lengua se supone que tienen significado en una etapa en la que es inverosímil que existan cuerpos [p. 362].

Lo que me parece claro es que Kenny argumenta como si la filosofía de Descartes comenzara con la primera Meditación y terminara con la segunda; como si Descartes nunca resolviera sus dudas acerca de la existencia de las cosas físicas; como si Descartes, a quien nunca se le ocurrió dudar de la existencia de los demás, fuera un solipsista.

No debería ser necesario recordar a los filósofos pro-

fesionales que los dualistas cartesianos creen tanto en los cuerpos como en las mentes. El rasgo del pensamiento de Descartes que *podría* llevarnos a concluir que la lengua usada por una *res cogitans* debe ser una lengua privada al modo de Wittgenstein *no* es su dualismo, sino su método de duda. Se sabe que Descartes empleó su método de duda para tratar de justificar la clase de dualismo mente-cuerpo en la que creía como parte de su fe religiosa y que, durante las etapas iniciales de su extraordinaria aventura intelectual, dudó de la existencia de todos los cuerpos, incluyendo el suyo. Si Descartes hubiera sido riguroso y congruente en la aplicación de su método de duda, se hubiera visto obligado a dudar de la existencia de otras almas (mentes). Entonces se habría enfrentado a la cuestión: ¿Cómo aprendí a hablar y escribir francés y latín? Y si le hubiera sido imposible escapar del solipsismo, presumiblemente se habría visto obligado a concluir que él mismo les había *dado* su significado a las palabras latinas y francesas que usaba: a *todas* ellas y no sólo a las 'palabras para las sensaciones'. Pero *si* Descartes se hubiera atascado en esta etapa y con esta conclusión, *no habría sido un dualista*. Cuando Kenny y otros argumentan que un corolario del *dualismo* mente-cuerpo de Descartes es que cada uno de nosotros crea su propia lengua para las sensaciones, se diría que sus poderes críticos son embotados por el deseo de dar sentido a las observaciones de Wittgenstein sobre la lengua privada.

Consideremos el procedimiento que Donagan aplica a este respecto en 'Wittgenstein on Sensation'. *Empieza* diciendo:

> La posición que llamaré "cartesiana" es que cada hombre tiene, según la frase ryleana, "acceso privilegiado" a sus propias sensaciones [p. 324].[10]

[10] Nótese que aquí Donagan equipara el "dualismo cartesiano" con "la doctrina del acceso privilegiado": la falacia de Ryle que discutimos en la Sección IV, *supra*.

Su siguiente paso es:

> Los cartesianos *se ven tentados a inferir* que, para nombrar una sensación de una clase dada... cada hombre debe esperar hasta tener una sensación de esa clase, y conferirle entonces, en privado, el nombre... [p. 325. Itálicas mías].

El tercer paso o etapa es:

> "...hablo, o escribo [una palabra], y al mismo tiempo, concentro mi atención en [una] sensación —y así, por decirlo de este modo, la señalo internamente—" *(PI,* 258). *De una manera parecida, sostendrían los cartesianos,* es como palabras como "dolor" están relacionadas con aquellos procesos internos cuyos nombres son [p. 337. Itálicas mías].

La etapa final es hablar, sin reserva alguna, de

> *la doctrina cartesiana* de que las palabras para las sensaciones son nombres conferidos en privado a procesos que se observan internamente [p. 249. Itálicas mías. *Cf.* p. 338].

Nótese que Donagan empieza por definir "cartesiano" de tal modo que la gran mayoría de los filósofos de todos los tiempos, incluyendo el presente, resultan cartesianos, a saber, todos los que no son conductistas. Por ello es tanto más descabellado que termine describiendo 'la doctrina cartesiana' como la tesis de que las palabras referentes a sensaciones 'son nombres conferidos en privado a procesos que se observan internamente' Porque esto implica que fisicalistas pertinaces que no son conductistas, como J. J. C. Smart o H. Feigl, sean partidarios de esta doctrina. Por otra parte, Cook, en 'Wittgenstein on Privacy', es más cauteloso. Escribe que el blanco de Wittgenstein es 'la [*¡la!*] idea filosófica de un lenguaje privado', pero prudentemente se abstiene de comprometerse a decir que algún filósofo haya sostenido realmente esta opinión, que él formula como la tesis de

que 'cada uno de nosotros debe dar a estas palabras [las referentes a las sensaciones] sus significados independientemente de los demás' (pp. 287-8).

Lo que he dicho acerca de estos cuatro artículos ilustra uno de los más lamentables rasgos del legado de Wittgenstein: las normas de documentación y argumentación que inspiró. Con tales normas, sería posible 'probar' casi cualquier interpretación de los enigmas de Wittgenstein. La confiada aserción de tantas interpretaciones irreconciliables de las observaciones de Wittgenstein (y hay muchas más) debería hacer que los estudiantes se preguntaran si realmente *importa* lo que Wittgenstein quería decir con esta o aquella observación. Los filósofos medievales no tenían la libertad de presentar como propios sus propios pensamientos. Cualesquiera que fueran sus pensamientos, se tenían que presentar como interpretaciones de textos sagrados, bíblicos o aristotélicos. Seguramente ya es hora de que la filosofía se libere de, para citar a Ayer, 'el escolasticismo que ha estado amenazando con atraparla' (*The Concept of a Person,* p. 35).

Tal vez Strawson no respaldaría hoy la afirmación que hizo hace quince años: 'Es difícil discrepar con el primer filósofo de la época'. Esperemos que se hagan esfuerzos por superar esta dificultad en vista de los resultados de tan inoportuna reverencia. Muchos filósofos se han dedicado a cavar en busca del oro escondido bajo esas elusivas observaciones, han propuesto muchas tesis incompatibles como hallazgos de Wittgenstein, y, por lo común, lo han hecho de la misma manera dogmática en que él hizo sus *primeras* aserciones. Esto seguramente habría confirmado la creencia de Wittgenstein, señalada por Malcolm, de que 'su influencia como maestro era muy dañina'. Mientras que se siga considerando a Wittgenstein como el primer filósofo de la época, otros filósofos y sus estudiantes se verán tentados a emular su oscurantismo y a compartir su falta de interés en las conquistas de los filósofos anteriores.

CONCLUSIÓN

SECCIÓN XVIII

En defensa de la metafísica especulativa

La finalidad de esta sección es ofrecer algo constructivo en lugar de la filosofía del lenguaje, pero voy a comenzar con un sumario de algunas de mis principales críticas. Como lo hemos visto, gran parte de la filosofía del lenguaje se ha realizado mediante el método *a priori*. Igual que los metafísicos racionalistas, sus practicantes no han permitido que los hechos empíricos arrojen ninguna duda sobre lo que ellos captaban como evidente por sí mismo. El *Tractatus* de Wittgenstein y *Language, Truth and Logic* de Ayer son ejemplos de este enfoque. Parece imposible reconciliar este modo de hacer filosofía con la aceptación del empirismo. Si los practicantes de la lingüística *a priori* son todavía empiristas, deberían ajustar su pensamiento a su teoría del conocimiento. Ahora que si han abandonado el empirismo, lo que practican resulta una nueva y extraña especie de racionalismo. Porque argumentan como si estuviesen convencidos de que su estudio del inglés cotidiano revelara la estructura lógica de todo el pensamiento humano.

Cierta filosofía del lenguaje sigue o se ajusta más o menos de cerca a la clase de lingüística empírica que Wittgenstein recomendaba, pero no practicaba, en las *Investigations:* la descripción de 'el uso real del lenguaje' no contaminada por la explicación. Gran parte de la obra de Austin se ciñe de cerca al programa de Wittgenstein para la filosofía. Austin puso en guardia a los filósofos contra la introducción de términos técnicos como "datos de los sentidos" y contra la 'adulteración' de las palabras inglesas ordinarias *(Sense and Sensibilia,* pp. 62-3). Explicó por qué no debemos adulterar o viciar nuestra lengua materna: no puede haber

muchos errores en ella, puesto que ha 'resistido la prolongada prueba de la supervivencia del más apto' (*PP*, p. 130). Aunque Austin desaprobaba los términos técnicos de otros filósofos, él introdujo los suyos. Por ejemplo, "acto ilocucionario" (lo que se hace *en* el hecho de decir algo), "acto perlocucionario" (lo que se hace *por* el hecho de decir algo) y "fuerzas ilocucionarias".[1] Esta última frase podría sugerir que Austin estaba construyendo una teoría explicativa de la lengua, que implica fuerzas ocultas; pero, en realidad, sólo se trata de nombres nuevos para los diferentes *usos* que hacemos de la lengua, como dar una descripción, hacer una pregunta o una promesa, o dar un veredicto. Se trata sólo de otra manera de exponer la opinión de Wittgenstein de que las funciones de las palabras son tan diversas como las del contenido de una caja de herramientas.

Creo que la equiparación que hace Wittgenstein de las palabras y las herramientas es el más fértil de sus símiles. Austin le dio vida, mostrando cómo se puede desarrollar y aplicar. Con ello añadió una nueva dimensión a la gramática, ya que los libros de los lingüistas sobre gramática se hallaban demasiado coartados por tradiciones que se remontan hasta Aristóteles. Ésa fue una conquista importante. Muchas ramas del conocimiento (¿la mayoría tal vez?) que ahora se estudian en los departamentos universitarios autónomos se originaron en las observaciones, especulaciones y preguntas de los filósofos. Pero si las respuestas a las preguntas de los filósofos únicamente pueden ser verificadas de manera adecuada por la observación o el experimento sistemáticos, es hora de que los filósofos repitan lo que han hecho en el pasado, a saber, dejar que los especialistas lleven adelante sus preguntas, *sin perder, sin embargo, el interés en lo que éstos descubren*.

[1] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, 1962. [Trad. esp.: *Palabras y acciones* (Buenos Aires: Paidós, 1971).]

Austin contemplaba 'una *Gramática* revisada y aumentada', una 'amplia *ciencia del lenguaje*' que al par fuera independiente de la filosofía (*PP*, p. 180). ¿Es necesario que esta evolución se posponga, como sugería Austin, hasta el próximo siglo? Los filósofos que desean dedicarse a la descripción y clasificación de los usos de las palabras, ¿no deberían solicitar puestos en los departamentos de lingüística, hoy en plena expansión, donde este trabajo se puede llevar a cabo con todos los adelantos modernos?

Una reciente y creo que excéntrica concepción de la filosofía supone que su objeto debe ser algo que no se estudie en otros departamentos universitarios: los conceptos y categorías y su lógica. Los filósofos que utilizan "el concepto de A", si son empiristas, presumiblemente interpretarían que esta frase significa 'el (o este) uso del término "A" y de sus sinónimos, si los hay'. Si su materia fueran los usos de las palabras, la filosofía sería un subdepartamento de la lingüística. Sin duda que ello sería un desvío revolucionario de la concepción tradicional de la filosofía. Pero ¿por qué había de pensar nadie que la filosofía excluya todos los demás estudios a los cuales las universidades han dado nombres? Si se admite que todos esos estudios diferentes se superpongan (biofísica, psicolingüística, geografía económica, etc.), entonces, ¿por qué no se habría de permitir que la filosofía se combine con ellos? No hay duda de que combina con casi todos ellos, puesto que incluye por definición la teoría del conocimiento; así que todo conocimiento, el conocimiento de todos los temas y los métodos para obtenerlo, debería ser molienda para nuestros molinos. Si el *Homo sapiens* no se extingue antes del final de este siglo, creo que la revolución lingüística en la filosofía se reconocerá para entonces como una de las curiosidades más extrañas en la historia de las ideas.

Al instar a los filósofos a que extiendan sus intereses de nuevo más allá de la gramática, no los estoy acu-

ciando a que abandonen su interés en la gramática. Por supuesto, la filosofía del lenguaje se seguirá cultivando como *una* importante rama de la filosofía, aunque no más importante que la filosofía de la ciencia, la teoría del conocimiento o la metafísica. Nadie impugnaría la afirmación de Austin de que 'las palabras son nuestras herramientas y, como mínimo, deberíamos usar herramientas limpias'. Los filósofos necesitan ser sensibles a la lengua en la que elaboran y tratan de comunicar sus pensamientos, y deberían (Wittgenstein me perdone) continuar afilando sus herramientas. Pero, seguramente, esto sería apenas un preliminar para usar las herramientas verbales en la consideración de otros tópicos diferentes de la caja verbal de herramientas. Hay muchos problemas interesantes acerca de la lengua, pero hay muchos otros problemas, algunos de ellos más urgentes. No obstante, muchos filósofos británicos y norteamericanos escriben y dan conferencias como si los únicos problemas que les concernieran en cuanto filósofos fueran los de describir el empleo inglés y distinguir y etiquetar las diferentes finalidades para las cuales usamos las palabras, con la ayuda (?) de sus propias herramientas versátiles y de múltiple finalidad: "concepto", "categoría", "lógica" y "criterio" Como dijo John Stuart Mill, lo que es valioso sólo como un medio puede llegar a ser valuado como 'parte del fin'. Muchos filósofos han estado tratando como *el* fin de la filosofía lo que sólo es un medio para llegar a ella, y sólo uno entre otros. Otro medio indispensable es adquirir conocimiento de hechos empíricos acerca de cuestiones no lingüísticas, hechos que las teorías filosóficas también deberían estar en posición de explicar.

Por supuesto, no se está arguyendo que los filósofos *tengan que* expulsar "concepto" y "categoría" de su vocabulario profesional. Sólo que si parten, como lo han estado haciendo, del empleo cotidiano, deberían reconocer cuáles son los usos cotidianos, y sus propios usos

técnicos de esos términos deberían ser definidos y explicados desde el principio de su primera conferencia. Quienquiera que desee seguir usando "el concepto de A" o "la lógica del concepto", tiene el deber para con su auditorio de explicar su propio uso. Porque "concepto" tiene muchos usos cotidianos, pero "la lógica del concepto" ninguno. Tal vez nuestros estudiantes merezcan algún reproche por soportar la jerigonza de moda por tanto tiempo sin que les exigieran explicaciones del contenido de las cajas de herramientas a sus maestros. Los filósofos como Strawson que usan la jerigonza corriente en nombre de hacer 'un examen detallado del uso real de las palabras', presumiblemente están dispuestos a parafrasear lo que están diciendo *acerca de* la lengua cotidiana *en* lengua cotidiana.

Se puede dar a "categoría" un papel útil con tal de que no se use vagamente como sinónimo de "concepto" o "clase" y de que se aclare *de* qué son categorías las categorías. Parece que Ryle consideraba su propio uso de "categoría" como un desarrollo, una generalización, del uso de Aristóteles. Pero mientras que Aristóteles reconocía sólo diez categorías, Ryle niega que pueda haber una lista completa o finita ('Categories', *PAS,* 1938-9, p. 200) ; aunque presumiblemente no reconoció que su criterio de 1938 podía poner *todos* los pares de expresiones no sinónimas en diferentes categorías. Cualquier estudiante que lea lo que dice Ryle sobre las categorías aristotélicas antes de leer a Aristóteles, puede que se sorprenda de lo poco que Aristóteles dijo en realidad. De ninguna manera es claro cuáles son las implicaciones teóricas resultantes de la escueta afirmación en la que Aristóteles dio su decálogo de categorías:

> De las cosas que se dice que no entran en combinación alguna, cada una significa substancia o cantidad o cualidad o relación o dónde o cuándo o estar de cierta manera o tener o hacer o pade-

cer [*Categories*, 1b 25, traducción de J. L. Ackrill, 1963].

Esto suscita una cantidad de preguntas que no se contestan a continuación. ¿Qué vamos a hacer con la categoría de 'tener' que Aristóteles ilustra sólo con 'tiene puestas las sandalias' y 'tiene puesta una armadura'? ¿Qué vamos a hacer con la inclusión que hace Aristóteles de las formas dentro de la categoría de 'cualidad', en tanto que excluye de ella a la aspereza y la suavidad? Muchas dificultades de interpretación se discuten en las notas de Ackrill. Sin embargo, sin considerar los detalles, la razón de la frugalidad en la lista de categorías de Aristóteles parece deberse a que las concebía como *summa genera* de sus jerarquías de especies y géneros. En todo caso, así se le interpreta comúnmente. Y si usamos "categoría" para significar *summa genera*, esto proporciona una manera relativamente clara de distinguir entre categorías y otras clases (u otros 'conceptos'), una distinción que de otro modo es difícil de justificar, como ha argumentado el profesor John Passmore en el capítulo 7 de *Philosophical Reasoning* (1961).

Creo, pues, que generalizamos lo que Aristóteles inició si usamos "categoría" para referirnos a cualquier *summum genus* en nuestros esquemas clasificatorios o explicatorios. Presumiblemente, es en este sentido como Strawson usa "categoría" en *Individuals*. Entonces podríamos ofrecer como ejemplares: Cosa (o Sustancia), Suceso, Proceso, Tiempo, Espacio, Causa, Cuerpo, Mente, Persona. Toda lista así invita a la crítica. Algunos filósofos dirían que tanto Cuerpo como Mente deberían incluirse bajo Cosa (Sustancia); otros identificarían Mente y Persona; otros más han clasificado Tiempo bajo Espacio (lo han tratado como una dimensión de él), etcétera. La lista de Aristóteles también estaba expuesta a la crítica. En vista de las propiedades de una persona que él incluía dentro de la categoría de 'cualidad', por ejemplo, 'estados' y 'condiciones', ¿por

qué habrá asignado a otras dos categorías 'está-en-una-posición-sedente' y 'tiene-puestas-las-sandalias'? Las categorías, en nuestro presente sentido impreciso, forman redes interrelacionadas; y no hay manera en que podamos capturarlas. La exploración de los modos de relacionar las categorías entre sí, de los diversos sistemas categoriales posibles, ha sido en el pasado uno de los principales objetivos de la metafísica. ¿Por qué no había de continuar en este empeño?

Sin embargo, si usamos "categoría" en la forma que se acaba de sugerir, en que se la introduce entendiéndola como *summa genera* en nuestros esquemas clasificatorios o explicatorios, debemos contestar la pregunta que se ha dirigido a los que usan la palabra "concepto" sin explicarla: ¿de qué se ocupa la clasificación en categorías: de las palabras y sus usos o de las cosas no lingüísticas para hablar de las cuales usamos palabras? Por supuesto, yo debería dar aquí una contestación,[2] y yo creo que también en este respecto sigo la huella de Aristóteles. Sin embargo, Ryle, al exponer la explicación aristotélica de las categorías, produce la impresión de que interpretaba que la intención de Aristóteles era clasificar los predicados *qua expresiones lingüísticas*, puesto que usaba comillas o itálicas cuando se refería a los elementos que se deben asignar a las categorías. Ryle escribió:

> "¿Quién lo tiene?" o "¿Qué... lo tiene?" Las respuestas a estas preguntas nombrarán o indicarán particulares, como "Sócrates", "Fido"... Así, *Sócrates* está en la categoría de Substancia, mientras que *chato* se encuentra en la de Cualidad... ['Categories', p. 191].

Deseo distinguir un 'esquema categorial' de un 'sistema categorial'. Usaré este último para referirme a la

[2] Strawson también lo hace. Aunque él denomina "términos" a las categorías, introduce "términos" como "elementos no lingüísticos" (*Individuals*, p. 140) y equipara "categorías de términos" con "clases de objetos" (p. 154).

meta de los metafísicos más ambiciosos del pasado: una cosmovisión completa y comprehensiva, un sistema que explica cómo están interrelacionadas *todas* nuestras categorías y/o las propias de ellos. Y usaré "esquema categorial" para referirme a algo menos ambicioso, más fragmentario: una descripción o revisión de las interrelaciones de algunas de nuestras categorías, pero no de todas. Mis tesis principales son:

1) Que para un metafísico todo lo que persigue un esquema o sistema categorial no es que clasifique las palabras y sus usos, sino que se aplique a los hechos no lingüísticos, se ajuste a ellos y les dé sentido, a lo que corrientemente se conoce o cree acerca del mundo y de nosotros mismos; que un esquema o sistema categorial se planee a la luz de los hechos empíricos que queremos hacer inteligibles.

2) Que no tenemos la libertad de perder el tiempo con nuestras categorías *ad libitum.* (Austin nos puso en guardia para que no anduviéramos por ahí perdiendo el tiempo con los usos normales de las palabras inglesas *ad libitum.)* Así, un esquema categorial se debe rechazar si produce absurdos o contradicción interna o si entra en conflicto con otras partes del propio sistema categorial.

3) Que un esquema o sistema categorial no se puede aceptar mientras no se lo pueda reconciliar con todos los hechos empíricos pertinentes.

Al ilustrar estas tesis, indicaré brevemente la clase de metafísica por la que abogo.

Tesis 1) Ninguna cuestión metafísica se puede resolver apelando a los usos corrientes del inglés o de cualquier otra lengua. Según el criterio lingüístico que Ryle parecía usar en *C of M,* la flor del cerezo y cantar una canción pertenecen a la misma categoría, porque se puede decir de cada uno, aparentemente sin ambigüedades, que es 'transitorio' o que 'no dura mucho tiempo'; y lo mismo es válido para un milímetro y un segundo, porque se puede decir de cada uno que es

'una unidad de medición' o 'un intervalo corto'. Nuestra resistencia a aceptar esas conclusiones no es atribuible, seguramente, a consideraciones gramaticales, a los usos de "flor" y "cantar" o, de manera más general, de palabras de cosas y palabras de procesos; sino más bien a causa de las diferencias obvias entre aquello para hablar de lo cual usamos palabras de cosas y palabras de procesos. La resistencia de la mayoría de nosotros a poner milímetros y segundos en la misma categoría es a causa de las diferencias obvias entre aquello para hablar de lo cual usamos palabras de espacio y palabras de tiempo, entre las características espaciales y temporales de nuestra experiencia. Si nos dejáramos influir por la gramática del idioma inglés, o de otras lenguas o simbolismos, deberíamos inclinarnos con ello a asimilar Tiempo a Espacio. Siempre usamos símbolos no verbales, gráficas y diagramas que representan el Tiempo como una línea horizontal; y en casi todas las lenguas, casi todas las palabras para el tiempo incorporan metáforas espaciales. Hablamos del "paso" del tiempo, lo que sugiere un movimiento a lo largo de una línea de imágenes (a lo largo del Río del Tiempo); hablamos de intervalos temporales 'llenos' o 'vacíos' de incidentes y decimos de esos intervalos (y de lo que los llena) que 'se superponen' o que están 'próximos' o 'muy alejados', etcétera: las mismas palabras que usamos para describir las relaciones espaciales entre estacas o pedacitos de papel. Si nos concentráramos en la *lengua* del tiempo, esto nos predispondría a hacer lo que muchos físicos y algunos filósofos (principalmente lógicos) hacen ahora explícitamente, es decir, poner Tiempo y Espacio en la misma categoría, y pensar (o declarar que se piensa) en el Tiempo como una cuarta dimensión del Espacio; a decir, incluso, que el Tiempo está 'en ángulo recto con cada una de las otras tres dimensiones'. (¿Qué podría significar esto, excepto una receta para dibujar diagramas o hacer sumas?) Este nuevo esquema categorial, llamémoslo 'el

esquema 4-D del mundo', es un audaz y revolucionario intento de revisar nuestro esquema del sentido común. Esto me lleva a mi segunda tesis.

Tesis 2) El esquema 4-D del mundo parece ser demasiado revolucionario. Los que declaran que lo adoptan rara vez exploran sus ramificaciones en el resto de tal sistema categorial. No es legítimo decir meramente: De este modo concibo a todo el universo físico como un sólido de cuatro dimensiones y al presente estado del universo como una rebanada tridimensional de tiempo de este sólido 4-D, y detenerse ahí o continuar haciendo matemáticas o lógica puras. Porque este esquema categorial propuesto tiene severas repercusiones en todo lo referente al propio sistema categorial. El esquema 4-D del mundo implica que no tiene sentido adjudicar movimiento o cualquiera otra clase de cambio a nada dentro del mundo físico; porque lo que describimos como cosas e incidentes pasados y futuros deben concebirse, en el nuevo esquema, como piezas coexistentes, de manera atemporal, de un sólido 4-D. Y esto implica que las categorías fundamentales de nuestro sistema de sentido común son totalmente inaplicables al mundo o a su contenido, principalmente las categorías de Cosa Física, Movimiento, Suceso, Proceso, Causación. Pues, como los concebimos normalmente, las *cosas físicas* están expuestas a moverse, a cambiar de posición y a cambiar en otros aspectos diversos; los *sucesos* son cambios que les pasan a una o más de esas cosas; los *procesos* comienzan, continúan y luego se detienen; y las *relaciones causales* se establecen entre las cosas, sucesos o procesos. ¿Cuántas personas están realmente preparadas para echar por la borda todas esas categorías y para pensar efectivamente en el mundo físico como un sólido 4-D entre cuyas diferentes partes sólo hay relaciones *geométricas* atemporales? El profesor Smart[3]

[3] *Philosophy and Scientific Realism,* 1963, cap. VII.

afirma que puede hacer esto, que el esquema 4-D del mundo es congruente con todo su sistema categorial. Pero, no cabe duda, se ha dejado a sí mismo fuera de su cuadro; porque aun cuando pueda pensar en todo lo demás como partes o segmentos de un sólido 4-D inmutable, seguramente no puede pensar así de sí mismo. Las opiniones de Smart sobre este problema filosófico —la naturaleza del Tiempo— han cambiado. Presumiblemente puede recordar que tuvo diferentes pensamientos acerca de esto cuando escribió un artículo contra la espacialización del tiempo, que afirmaba: 'las cosas cambian, los sucesos acontecen' ('The River of Time', *Mind,* 1949) Sería, pues, inconsecuente, si adjudicara *sus propios pensamientos y experiencias cambiantes* a un sólido 4-D *al cual carece de sentido adjudicar cambios.* Y no hay ninguna otra cosa a la cual Smart pueda adjudicar los cambios que experimenta, ya que es fisicista. Sostiene que sus experiencias conscientes son idénticas a rebanadas 3-D contiguas de su cerebro 4-D. Un dualista podría, sin contradecirse, adoptar el esquema 4-D del mundo si, como Descartes, se identificara con una substancia inmaterial y explicara sus experiencias cambiantes diciendo que él (un yo inmaterial) llega a ser *sucesivamente* consciente de una serie de rebanadas 3-D contiguas del mundo 4-D. Pongo en itálicas "sucesivamente" en la última oración para subrayar que un dualista que dijera esto todavía tendría que reconocer un orden temporal distinto del que ha espacializado, a saber, el orden de sus propias experiencias sucesivas. Esto parece suficiente para mostrar que los intentos de equiparar el Tiempo y el Espacio son del todo demasiado revolucionarios. Aun cuando uno trate de revisar el resto del propio sistema categorial como se necesitaría, no se puede evitar el absurdo y la contradicción. Seguramente es absurdo pensar que la Ciencia pudiera autorizar una teoría que implica que nada se puede mover o cambiar. Los físicos construyen sus teorías para tratar de explicar sus observacio-

nes, pero lo que observan son cosas *que se mueven* o, en general, *que cambian.*

Tesis 3) El conductismo es un buen ejemplo de un sistema categorial que no puede ser aceptado, porque no logra ajustarse a los hechos empíricos. (A menos que el conductismo fuese *meramente* una metodología para la práctica de la psicología. Los psicólogos están en libertad de limitar sus intereses profesionales como les plazca.) El conductismo presupone un intento de revisar las categorías de Mente y Persona. Intenta describir todos los hechos relevantes acerca de las personas (y, por supuesto, de los animales), al mismo tiempo que niega, o más comúnmente desecha, las experiencias privadas —pensamientos, sentimientos, deseos, etc.— que la gente a menudo no revela; es decir, deja de lado lo que para la mayoría de nosotros es lo más interesante de las personas y lo que con gran frecuencia hace difícil de entender su conducta. Tal vez el esquema categorial conductista debería ser transferido a mi párrafo anterior y descartado como absurdo. Un ejemplo de un esquema categorial que se aviene con más obviedad a este párrafo es la explicación que da Strawson de 'el concepto de una persona' (para mí no es claro si, al describir este concepto como 'lógicamente primitivo', él quería comunicar que es una categoría). Como vimos en la Sección XI, la explicación de Strawson es incongruente. La principal objeción se puede resumir así, si convenimos en que "DS" signifique 'la depresión sentida' y "CD" 'la conducta depresiva'. Strawson afirma:

i) que CD puede ser una evidencia lógicamente concluyente de DS,

ii) (con ambición aún mayor) que DS y CD son idénticas; y, no obstante, reconoce

iii) que la depresión puede ser 'fingida'.

Sólo que *iii)* significa que CD puede darse en ausencia de DS. Parece, pues, que no hay modo de reconciliar *iii)* con *i)* o *ii).*

He aquí dos esquemas categoriales posibles que se atienen a los hechos empíricos que Strawson dejó fuera de su análisis:

a) Podemos decir que usted puede observar sólo los signos o síntomas (si los hay) de mi dolor y tiene, entonces, que admitir que su evidencia de que siento un dolor es inferior a mi certidumbre de que yo soy; y éste seguramente es nuestro esquema, si el "nuestro" se refiere a la mayoría de los anglohablantes.

b) Podemos decir que tanto usted como yo observamos diferentes efectos de mi dolor, identificando *mi dolor* con un (hipotético) estado de mi cerebro o mi sistema nervioso central que produce tanto el dolor que siento como mi conducta manifiesta que usted puede observar.

Cada uno de estos esquemas categoriales parece ser capaz de ajustarse a todos los hechos empíricos. Esto último no lo hace nuestro esquema del sentido común en inglés [o en español], si estoy en lo correcto al pensar que todos nosotros usamos "mi dolor" para referirnos al dolor que se siente y no al estado cerebral postulado. Cada uno de nosotros aprendió a usar "mi dolor" mucho antes de que supiéramos algo acerca de la materia gris que hay en nuestras cabezas. Pero parece que estamos en libertad de aceptar el esquema *b)* como un esquema *revisado.* Por lo menos soy, mientras se me permite introducir otra palabra para referirme a los dolores que siento, esto es, para hacer lo que hasta ahora he hecho con "mi dolor". Que el esquema *b)* produzca o no contradicciones dentro del sistema categorial *de usted,* dependerá de lo que éste sea; y el que usted quiera o no adoptarlo, dependerá de que a veces sienta dolores, etc., y tenga ocasión de hablar de ellos, y decida conservar las cosas como están llamándolos 'dolores'.

La identificación, propuesta por Strawson, de lo que una persona siente con su conducta manifiesta parece apuntar a alguna forma de fisicismo; pero ésta no es la posición que toma. Strawson admite que pode-

mos hablar y pensar inteligiblemente de espíritus desencarnados o 'personas anteriores', aunque su breve discusión de este tópico sugiere que considera esto como metafísica ociosa o, en todo caso, metafísica aburrida. Aclara que estima que la única clase de existencia que las personas anteriores podrían gozar (soportar) sería melancólica y solitaria. Este tópico evidentemente no excitó tanto los poderes imaginativos de Strawson como el describir la existencia de seres puramente auditivos (una existencia que los seres que no sean amantes de la música podrían encontrar tediosa). Yo no soy afecto a creer en los espíritus, ni deseo convertirme en uno. Pero el que Strawson o yo alcancemos una existencia tal a su debido tiempo es una cuestión que no depende de nuestros deseos. A menos, por supuesto, que el Universo esté planeado de tal modo que las personas se conviertan en personas anteriores si y sólo si lo quieren, que es como podríamos arreglar las cosas si socavamos las responsabilidades de un Dios benevolente y omnipotente. Pero la categoría en cuestión, Persona Anterior, no ameritaría mucha discusión filosófica si fuera meramente una posibilidad *lógica* que se pudiera aplicar a algo. Sin embargo, esta categoría todavía tiene algún trabajo que hacer, ya que aún no se conoce que esta posibilidad lógica sea causalmente imposible. Hay algunos hechos empíricos, o presuntos hechos, que cuentan en favor de ello —mensajes de los muertos, etc.— y hay otros hechos empíricos que pesan mucho, pero no decisivamente, en contra de ello, notablemente los efectos de las lesiones cerebrales. (Si se permitiera a los cirujanos del cerebro explorar a discreción en los cerebros de la gente podríamos obtener pronto una evidencia casi decisiva en su contra.) No me estoy desviando del tema. El punto que quiero subrayar es que esos hechos empíricos son pertinentes en cualquier discusión *filosófica* del Problema Mente-Cuerpo, la Naturaleza del Hombre, el Concepto de una Persona. Los filósofos con-

temporáneos, incluyendo a Strawson, que cuando escriben o dan conferencias sobre esos temas normalmente dejan de lado todos los hechos empíricos excepto los relativos a los usos ingleses de las palabras, están acabando gratuitamente con su materia. Los filósofos como Strawson, que todavía hacen alguna metafísica, no necesitan sentirse obligados a limitarse a 'nuestro esquema conceptual [de sentido común, no científico, agnóstico, de lengua inglesa]'; aparte del bosquejo ocasional de una alternativa *lógicamente* posible, como un mundo puramente auditivo. Seguramente la clase más importante de metafísica es explorar posibles sistemas o esquemas categoriales *a la luz de los hechos empíricos a los cuales queremos que se ajusten, los hechos que limitan nuestra libertad de elección y lo que conocemos acerca del mundo y de nosotros mismos.* Ésta es la clase de metafísica que los empiristas deberían estar haciendo. ¿Debemos dejar que los científicos hagan la suya, cada uno en su propio campo restringido, muchas veces repitiendo errores cometidos en el pasado por los filósofos?

No es función de los filósofos resolver los problemas de los científicos, pero seguramente sí es de nuestra incumbencia continuar planteando cuestiones importantes y difíciles, que los científicos han tirado bajo sus alfombras. Por ejemplo: ¿Puede la hoy ortodoxa Teoría de la Evolución, según la cual las mutaciones fortuitas proporcionan las *únicas* diferencias hereditarias entre los individuos sobre los cuales opera la selección natural, dar razón realmente de la formación en las moléculas de DNA de un albatros de Man de todo lo que se necesita para explicar su comportamiento instintivo, principalmente sus migraciones por miles de millas del océano, guiados, se nos dice,[4] por el sol y las estrellas como sus brújulas? Porque esta explicación

[4] Para un bosquejo de la evidencia experimental, véase el capítulo 12 de *Animal Navigation* (Pan, 1967) de R. M. Lockley.

requiere que dicha ave tenga, en efecto, mapas dentro de sí de los cambiantes cielos estrellados para ambos hemisferios y para las estaciones del año cuando emigra. ¿Ha habido algún otro periodo en que tantos filósofos hayan desdeñado los problemas planteados por la ciencia contemporánea? En general, pocos filósofos del lenguaje han desdeñado las teorías (semicientíficas) de Freud; pero tal vez solamente porque algunas de sus palabras clave se han convertido, con una velocidad desusada, en parte del vocabulario de todo el mundo. Quizá demasiados filósofos profesionales han llegado a la filosofía por el estudio de los clásicos. El estudio de esas lenguas muertas y civilizaciones antiguas parece fomentar un marco mental que mira hacia atrás y, a veces, una inclinación a pensar o a actuar como si todo cambio fuera para lo peor. Como dijo el profesor J. Passmore: '...los hombres formados mediante los clásicos siempre se inclinan a poner gran énfasis en la 'corrección', lo cual tiene un significado razonablemente claro dentro de una lengua muerta' *(A Hundred Years of Philosophy,* p. 439). Parece deseable preparar como filósofos a más personas que hayan estudiado ciencias en el bachillerato o la carrera, antecedentes que, uno espera, los haga tanto mirar hacia adelante como empíricos y experimentales en su pensamiento. Sin embargo, no reclutaremos a muchos científicos para nuestros cursos mientras la filosofía sea, o se presente como si fuera, un estudio de los usos cotidianos del lenguaje.

Se debe admitir que lo que hacen los filósofos del lenguaje a veces es más interesante que lo que uno esperaría de sus propias explicaciones de lo que están haciendo. Tal vez algunos de ellos afirmen que siempre han estado haciendo lo que describí como metafísica especulativa, que esto es lo que quieren decir con "análisis conceptual" o "la lógica de los conceptos". Bueno, si ésta ha sido su meta, ciertamente no lo han aclarado en lo más mínimo y no soy yo el único extraviado. Warnock, al defender la filosofía del lenguaje, presenta a muchos de sus practicantes como si sostuvieran 'que la filosofía es el estudio de los conceptos que empleamos y no de los hechos, fenómenos, sucesos o casos a los cuales esos conceptos podrían aplicarse o se aplican' *(English Philosophy Since 1900,* p. 167).

Supongamos que un filósofo del lenguaje pretende haber estado haciendo metafísica especulativa en virtud de que ha dado algunos análisis no obvios de los conceptos. Mi respuesta sería que esto no es suficiente. Porque yo he descrito "metafísica especulativa" en términos de "categorías", y "categorías" en términos de *"summa genera"*. Podemos estirar *"summa"* para incluir lo que está cerca de la cumbre de nuestros esquemas clasificatorios y explicatorios, aunque no en ella. Mi queja es que demasiados filósofos del lenguaje se quedan atrapados entre las palabras que están demasiado cerca del suelo y, así, los árboles no les dejan ver el bosque. Si estiramos "metafísica" tanto que incluya cualquier análisis no-obvio-para-todos de los significados de las palabras, hacemos trivial a la metafísica o, por lo menos, confundimos lo que es importante con lo que relativamente no lo es ni suscita nuestro interés profesional, con esa clase de investigación que, aparte de ser el mejor logro de Austin, nosotros no hacemos muy bien. Si alguien estira "metafísica" en esa medida, yo debería volver a formular mi crítica y preguntar por qué los filósofos del lenguaje son tan poco audaces en sus excursiones dentro de lo que ellos llaman ahora 'metafísica'. La mayoría de ellos conservan algún interés en la teoría del conocimiento, pero ¿por qué habían de limitar este interés, por lo menos oficialmente, a un conocimiento tan antiguo que ha llegado ya a incorporarse al empleo inglés cotidiano?

Tradicionalmente se ha estudiado a la metafísica como si fuera independiente de la filosofía moral, aunque lo inverso no es verdad. De modo general, se concibe a la metafísica como la empresa primaria porque incluye las cuestiones ontológicas. Pero la clase de metafísica

por la que abogo no necesita excluir a la ética. Kant ideó un nuevo esquema categorial cuando dividió las obligaciones en dos clases irreductiblemente diferentes: imperativos categóricos e hipotéticos. Y lo mismo hizo Bentham cuando esbozó su noción de un cálculo hedónico. Nuestros estudiantes podrían saludar con beneplácito el retorno a un estudio de la moral más metafísico (en nuestro sentido presente), después de 20 años más o menos de buscar los significados o usos precisos que nosotros (anglohablantes medios) damos a los términos morales de nuestro vocabulario; un empeño que, como dijo J. S. Mill del intuicionismo, hace de la ética 'no tanto una guía como una consagración de los sentimientos reales de los hombres' (*Utilitarianism,* párr. 4). Habiendo rechazado el intuicionismo de Prichard y Ross, los filósofos morales de Oxford encontraron un nuevo método de inculcar el conservaturismo; un modo de estudiar la ética adaptado para cumplir el deseo de Wittgenstein de que la filosofía debe dejar todo como está; un método que relega a un reformador moral como Bentham al lugar de un mero moralista, salvo, por supuesto, en que incurrió en inexactitud filosófica cuando dio las definiciones erróneas de "bueno" y "malo"

He señalado una de las labores más importantes que los filósofos seguramente deberían estar haciendo —la metafísica especulativa—, que es sólo un paso adelante, o atrás, de la metafísica descriptiva de Strawson. Presumiblemente ninguno de nosotros desearía regresar a la metafísica dogmática *a priori,* que es casi tan objetable como la anglolingüística dogmática *a priori.* Los grandes metafísicos —Platón, Descartes, Spinoza, Berkeley, Ayer (1936) y compañía— tienen un rasgo en común: cada uno ha tenido una tendencia aparentemente irresistible a dar por sentado que el sistema categorial construido por él era *el* sistema, era como *debe* ser el universo. Este pecado es venial. Todos nos inclinamos en pro de nuestras propias creaciones. La

reciente desilusión por la metafísica parece que se debe a que se equipara a ésta, tal como lo hace Warnock,[5] con la aserción dogmática de una teoría *a priori* que está ideada para explicarlo todo. Pero la metafísica no tiene que ser dogmática, puede ser exploratoria; no tiene que presentar un sistema omniabarcador, dado que una teoría puede explicar algo sin explicarlo todo; ni, por supuesto, se la puede practicar con provecho como una ciencia *a priori,* porque la función de cualquier teoría es explicar los hechos empíricos pertinentes.

Este bosquejo de una alternativa de la filosofía del lenguaje es, por supuesto, demasiado esquemático. Este libro está incompleto sin una Tercera Parte en lugar de esta sección que meramente traza un programa. Lo que se necesita hacer es mostrar con cierto detalle que hay problemas filosóficos importantes que no se refieren a las palabras, que no son producidos por el uso erróneo de la lengua ordinaria y que no se pueden resolver por el método recomendado por Wittgenstein. Un compromiso anterior para escribir un libro acerca de la percepción me impidió escribir la Tercera Parte. Sin embargo, en este otro libro[6] he tratado de practicar el tipo de empirismo por el que he abogado aquí y de mostrar que los problemas acerca de la *percepción* son más interesantes y difíciles que los problemas acerca de "mirar", "ver" y similares.

5 Véase p. 187, *supra.*

6 *Perception: Facts and Theories,* que publicará la Oxford University Press en la Oxford Paperback University Series.

Índice analítico

Índice general

Primera Parte

La filosofía del lenguaje en sus diversas formas

Segunda Parte

Ludwig Wittgenstein: el instigador de la revolución en la filosofía

Conclusión

Este libro se acabó de imprimir el día 17 de noviembre de 1975 en los talleres de Fuentes Impresores, S. A., Centeno, 4-B, México 13, D. F. Se imprimieron 10 000 ejemplares y en su composición se emplearon tipos Baskerville de 12, 9:10, 9:9 y 8.9 puntos.

Nº 6059

Los **Breviarios** del FONDO DE CULTURA ECONOMICA constituyen la base de una biblioteca que lleva la universidad al hogar, poniendo al alcance del hombre o la mujer no especializados los grandes temas del conocimiento moderno. Redactados por especialistas de crédito universal, cada uno de estos **Breviarios** es un tratado sumario y completo sobre la materia que anuncia su título; en su conjunto, cuidadosamente planeado, forman esa biblioteca de consulta y orientación que la cultura de nuestro tiempo hace indispensable.

ARTE. LITERATURA. RELIGION Y FILOSOFIA
HISTORIA. PSICOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES
CIENCIA Y TECNICA

